Vittorio Messori

¿Padeció bajo Poncio Pilato?

Una investigación sobre la Pasión y Muerte de Jesús

RIALP

Annotation

Con la vivacidad y sólida preparación que le han dado tanta fama como periodista, Messori presenta aquí su investigación sobre la historicidad de los Evangelios, centrada en la Pasión y Muerte de Jesús.

VITTORIO MESSORI

¿Padecio bajo Poncio pilato?

Traducción de Antonio Rubio Plo

RIALP

Sinopsis

Con la vivacidad y sólida preparación que le han dado tanta fama como periodista, Messori presenta aquí su investigación sobre la historicidad de los Evangelios, centrada en la Pasión y Muerte de Jesús.

Título Original: *Pati soto Ponzio Pilato?*
Traductor: Rubio Plo, Antonio

ISBN: 5705547533428
Generado con: QualityEbook v0.72

Datos del libro

TÍTULO ORIGINAL: Pati sotto Ponzio Pilato?

Cubierta Pintura de Cristo Resucitado entre dos ángeles (detalle).

Diego de la Cruz. Colegiata de San Cosme y San Damián

Covarrubias (Burgos)

ÍNDICE

Dedicatoria

Escudriñad las Escrituras,
ya que esperáis tener en ellas la vida eterna:
ellas son las que dan testimonio de mí.
Jn 5, 39

I. Razonando sobre los Evangelios

EN 1976 publiqué mi primer libro, bajo el título de *Hipótesis sobre Jesús*.

La respuesta del gran público —primero italiano y después internacional— sorprendió ante todo a los ambientes editoriales. Pero una difusión semejante, y que todavía continúa, sorprendió asimismo a los «expertos», los teólogos y biblistas de profesión, algunos de los cuales, en el momento de publicarse el libro, hicieron gestos negativos juzgando inaceptable —por no decir abiertamente perniciosa— una investigación que les recordaba la tan denostada «apologética». En resumen, como se trataba de miembros prestigiosos de la propia Iglesia, se diría que la fe ya nada tenía que ver con el intelecto y que los creyentes ya no deberían tomar en serio la Escritura, en la que, por boca de Pedro, se exhorta a estar «siempre dispuestos a responder a todo aquel que os pida razón de vuestra esperanza» (1 Pe 3, 15).

Tengo que reconocer sin embargo que estos «profesionales de la Biblia» —enfrentados a una aceptación por parte de los lectores que demostraba la existencia de una enorme «demanda» de información a la que no se había dado una «oferta» por parte de quienes debían y podían hacerlo— terminaron por aceptar aquellas «hipótesis» con interés, a menudo con simpatía, y en cualquier caso sin objeciones técnicas. Así pues, reconocieron que —aunque mi estilo era divulgativo y periodístico-los contenidos sin embargo estaban fuera de discusión, pues todos ellos procedían, en efecto, del estudio y comparación de sus trabajos de investigación, hacia los que expresaba mi reconocimiento desde las primeras páginas.

No me sorprende, por tanto, este trato indulgente de los «expertos», conscientes de que, durante muchos años, no escatimé ninguna clase de esfuerzos antes de arriesgarme a publicar aquellas trescientas páginas.

Y por otro lado, a diferencia de editores y especialistas, tampoco me sorprende demasiado la acogida por parte del público, una acogida constante y prácticamente similar en todos los países del mundo a cuyos idiomas se tradujo el libro. En realidad, yo no había previsto que pudiera ser así. Pero —sea cual fuere mi grado de eficacia para darles respuesta— sabía muy bien que eran muchos los que se planteaban las preguntas que me habían llevado a emprender aquella investigación. Yo la había iniciado y continuado para dar respuestas a interrogantes del siguiente género: «¿Qué relación hay entre lo que narran los evangelios y lo que sucedió realmente?»; «¿Puede encontrar todavía espacio el Nuevo Testamento en el apartado de la Historia o debemos incluirlo entre las obras de poesía, mitología o simbología?»; «¿Qué se puede pensar acerca de las hipótesis —presentadas frecuentemente como nuevos dogmas— que afirman que los textos fundamentales de la fe habrían sufrido tantas y tales manipulaciones que resultaría ingenuo buscar en ellos un testimonio histórico creíble?»

Al ser consciente de la necesidad de no quitarle a la fe su carácter misterioso de «gracia» procedente de Dios y de «acogida», de «apuesta» por parte del hombre, he procurado, en la medida de lo posible, razonar sobre esa intuición que, en un determinado momento de mi vida, me ha hecho «sentir» que en los evangelios se encuentra la respuesta concreta a las demandas de los hombres de todas las épocas y lugares.

Mi problema era un problema relacionado con la verdad, referido a un judío que había dicho que él mismo era «la Verdad». A pesar de las limitaciones de mi trabajo de investigación (que yo soy el primero

en resaltar, por el hecho de haber dejado que se sucedieran decenas y decenas de traducciones y reimpresiones sin hacer una actualización, y por ello he preferido elaborar un libro «nuevo», que es éste), resultaba lógico que un intento sincero y fundamentado de respuesta a unas preguntas encontrase eco en tantas personas. Una de las características del ser humano es el deseo, que tiene profundas raíces dentro de cada uno, de alcanzar la verdad. Un deseo que se encuentra entre las «huellas» y «signos» —discretos en cuanto que son indelebles— dejados por el Creador en sus criaturas, juntamente con las aspiraciones de justicia, belleza, bondad y libertad.

Después de Hipótesis sobre Jesús he publicado otros cinco libros, nacidos todos ellos del anhelo de exponer la verdad sobre el cristianismo, es decir sobre un Cristo que continua su vida y su camino a través de la historia de los siglos (esto es, al menos, lo que cree un católico) por medio de ese cuerpo vivo que es la Iglesia. Pero este trabajo siempre ha estado acompañado por la continuación de aquella primera investigación, que gira en torno al fundamento sobre el que se asienta todo el edificio cristiano de Jesús de Nazareth, según el testimonio que dan de Él las escrituras.

Es un hecho que los ataques a la fe han pasado y pasan sobre todo a través del ataque a la historicidad de los evangelios. Quebrantar la confianza en la veracidad de lo que nos cuentan los textos evangélicos es —tal y como nos lo demuestran la lógica y la experiencia— el paso obligado para echar abajo todo el edificio. Y es asimismo sabido que la desconfianza hacia la historicidad de las páginas evangélicas ha influido desde hace tiempo en muchos investigadores creyentes que (probablemente por evitar ataques y dificultades que creían insuperables y que, por tanto, les infundían temor) sólo acertaron a teorizar que la fe era algo independiente de la historia. Así pues, preocuparse de que aquello que nos fue transmitido pueda corresponder a lo que realmente sucedió sería algo irrelevante; incluso anacrónico, propio de un ingenuo que trabaja con categorías no actualizadas, premodernas. Un «Oscurantista» que se niega a aceptar las razones irrebatibles de la Ciencia.

Pero se trata de tesis que parecen ciertamente insostenibles desde una perspectiva cristiana. Basta con pensar en el detalle con que San Lucas, en el prólogo de su evangelio, advierte «haber investigado todo con exactitud desde los orígenes», para «escribírtelo por su orden» y «para que conozcas la firmeza de las enseñanzas que has recibido».

No es casual que el *sensus fidei* de los creyentes, su instinto cristiano, haya rechazado siempre de manera instintiva teorías del tipo de las de los «desmitificadores» cristianos, surgidas en Alemania (tendremos ocasión de verlo con más detalle en el próximo capítulo) y extendidas como si se tratara de una mancha de aceite entre cierta «inteligentsia» clerical, entre la que también hay católicos. El «instinto» de las personas sencillas siempre ha reparado en que la coincidencia entre los relatos del Nuevo Testamento y el acontecer real de los hechos es algo esencial para la fe.

Con la excepción quizás de algunos biblistas, ningún creyente «normal» lo sería por mucho tiempo si tuviera que admitir realmente que la vida y las enseñanzas de Jesús deben ser leídas sin preocuparse de que se remonten o no a la época del propio Nazareno; que a partir de sus enseñanzas haya que entresacar su vida, o que su doctrina sea atribuida a alguna anónima y desconocida «comunidad primitiva creadora».

Al considerar decisivas para la fe las investigaciones que prueben la consistencia de los relatos evangélicos, no he dejado en todos estos años de acumular documentación en mi archivo, continuando con la investigación iniciada en *Hipótesis sobre Jesús*.

En aquel libro intenté exponer el problema en sus líneas generales.

En cambio, en éste (cuyos capítulos, en su primera versión, se publicaron desde mayo de 1988 en la revista *mensual Jesús*, bajo el título *Il caso Cristo*) me he propuesto descender de lo general a lo particular.

Así pues, he sometido a reflexión y comprobación —versículo a versículo— la parte final de los relatos evangélicos que la Tradición cristiana llama «Misterio Pascual». Se trata de los capítulos en los que se transmite la memoria de la Pasión, Muerte, Resurrección y Ascensión de Jesús y en los que los tres sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas) se pueden comparar paralelamente con Juan. Es cierto que hay muchas diferencias entre ellos, pero al llegar a este punto los evangelistas dejan de lado muchas de las que eran características de las partes anteriores de su relato.

Este paralelismo se ve confirmado asimismo por el hecho —comprobado y aceptado por los estudiosos de cualquier tendencia— de que lo que caracteriza al «Misterio Pascual» es el núcleo primitivo, el corazón mismo de los Evangelios. Tal y como ha escrito un biblista de nuestros días con reconocimiento a nivel internacional y que ha llegado a ser mucho más conocido como cardenal arzobispo de Milán, Carlo María Martini, «nunca ha existido un cristianismo primitivo que afirmara como su principal mensaje: «amémonos unos a otros», «seamos hermanos», «Dios es el padre de todos»... Del mensaje «Jesús ha padecido, muerto y verdaderamente resucitado al tercer día» se deriva todo lo demás».

Así pues, preguntarse sobre la verdad histórica de este «Misterio» de muerte y de vida significa también robustecer la fe, liberándola de las actuales insidias de un reduccionismo espiritualista y moralista, de su disolución en la ética, de que Jesús sea reconocido como el Cristo no porque resucitase al tercer día, sino porque es el autor de buenos consejos, un «gran iniciado»: en resumen, una especie de Sócrates judío. Pero los judíos piadosos que creyeron en Él como Mesías no lo hicieron porque «hablaba bien» sino porque venció la muerte.

Como dice otro prestigioso investigador de hoy, el canadiense René Lautourelle: «Para los que quieren demostrar la consistencia histórica de los evangelios, tomar como punto de partida la muerte de Jesús en la cruz y todo aquello que la precede y la sigue de forma inmediata no es una elección arbitraria, sino algo entresacado de la propia predicación cristiana primitiva. Por decirlo con palabras de San Pablo: "Yo, hermanos, cuando fui a vosotros, no fue para anunciaros el misterio de Dios con sublime elocuencia o sabiduría; pues no me precié de saber entre vosotros otra cosa sino a Jesucristo, y éste crucificado" (1 Cor 2, 1 y ss.) El misterio pascual es el contenido primario del *kérygma*, del mensaje Apostólico».

Y lo es de tal manera que otros estudiosos, basándose también en el número de los versículos, en la proporción necesaria para su finalidad, han podido afirmar que «los evangelios no son más que un relato de la Pasión, Muerte y Resurrección precedido de un largo prólogo». Ello confirma que las «enseñanzas» de Jesús no son el «prius» de la fe, sino que están subordinadas al «acontecimiento» de su Muerte y Resurrección.

De aquí que en nuestro intento de investigación, comencemos por el «final»: por lo que es el contenido de la predicación primitiva y el fundamento de la fe misma.

En este libro publicamos los resultados de la investigación en torno a las dos primeras etapas del

«Misterio Pascual»: La Pasión y Muerte en la cruz. La Resurrección y Ascensión formarán, Dios mediante, el contenido de un segundo y próximo volumen.

Hemos estudiado el material suministrado por los Evangelios, para examinarlo a la luz de lo que nos puedan decir la Historia, la Arqueología, la Filosofía e incluso la Psicología; pero también —y de manera muy especial— a la luz de ese semblante humilde y cotidiano de la razón que es el sentido común. Una cualidad que —como veremos una y otra vez— no parece acompañar la erudición de tantos especialistas.

En lo que a mí respecta, no me considero un «especialista», pese a los más de veinte años de continuada dedicación a los estudios bíblicos. Sin embargo, espero librarme del calificativo poco agradable de «aficionado». Es sabido que «aficionado» no es sólo aquel que no sabe demasiado de un tema sino también el que no es consciente (y por tanto no lo valora seriamente) de la complejidad del problema. Y aquí se trata sobre todo del Problema por excelencia, el de Jesús de Nazaret, en el cual es posible que al final descubramos (o confirmemos) que nuestro propio destino, y no solamente en esta vida, está relacionado con Él.

Después de numerosas reflexiones e investigaciones sobre los versículos del Nuevo Testamento y sobre los escritos de sus comentaristas, debo decir que me siento un poco «aficionado» por no entender apenas esa simplificación abusiva de temas y cuestiones de los que percibo su complejidad, ramificaciones e implicaciones.

Pero mis esfuerzos no son (al menos, así lo espero) una resistencia retrógrada frente a la «modernidad» y su «ciencia», sino un intento de superarla, e ir más allá de unos ídolos que presentan numerosas grietas.

El lector puede estar tranquilo. No soy en absoluto un ignorante del aluvión de literatura especializada, es decir de *Formgeschichte, Redaktiongeschichte, Wirkunggeschichte, Religiongeschichtliche Schule, Enstmythologisierung, Ur-Markus,* fuentes Q, *loghia, agrapha, ipsissima verba*, substrato aramaico, nuevos criterios de historicidad...

Y tampoco desconozco, entre otros, los trabajos que han llevado a la Iglesia Católica a la promulgación de *Dei Verbum*, la Constitución del Concilio Vaticano II sobre la Revelación, que se refiere a la Sagrada Escritura y a su interpretación actual.

También sé que la lógica misteriosa del cristianismo es siempre la del «*et-et*», y no la del «*aut-aut*», tal y como predica la herejía (que en sentido propio significa la «elección» de un aspecto determinado, dejando de lado los demás). El cristiano cree en un Dios que es al mismo tiempo Uno y Trino, y en un Cristo que es juntamente verdadero Dios y verdadero hombre. Por tanto, el cristiano sabe que la Escritura es a la vez obra divina y humana; y sabe que la Biblia no es el Corán, cuyo texto original estaría en el cielo y el arcángel Gabriel lo habría dictado a Mahoma que se habría limitado a transcribirlo. Una «revelación» hasta tal punto extraña al mundo que ni siquiera pudo ser traducida del árabe antiguo.

Respecto a las Escrituras judeocristianas, el creyente sabe que su inspiración es divina pero que su redacción ha sido confiada a los hombres, que han dejado en ella sus huellas y que corresponde al investigador (y también en este aspecto su trabajo es valioso) identificar en el más estricto respeto al misterio.

Aunque me siento muy alejado de todo literalismo «fundamentalista» o «coránico», ello no me ha impedido comprobar lo que puede suceder cuando —liberado de toda clase de prejuicios, también de los «científicos» o de los supuestamente tales— se intenta razonar sobre estos versículos en griego, pasándolos por el análisis de todos nuestros conocimientos. Es cierto que hay que reconocer a los textos su «género literario», su «carácter de predicación», la «selección» y «síntesis» de la que habla el documento conciliar, pero; pero no debemos olvidar tampoco todo lo que los Padres conciliares declararon solemnemente en la ya citada Constitución dogmática: «La Santa Madre Iglesia ha defendido siempre y en todas partes con firmeza y máxima constancia (*firmeetl constantissime*), que los cuatro evangelios, cuya historicidad afirma sin dudar (*incunctanter*), narran fielmente (*fideliter*) lo que Jesús, el Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente, para la eterna salvación de los mismos, hasta el día de la Ascensión». (*Dei Verbum*, n. 19).

A los muchos lectores de *Il caso Cristo*, que no me lo habían pedido, les dediqué unas un tanto provocadoras «instrucciones de uso» de cierta (no toda, entiéndase) bibliografía sobre el Nuevo Testamento.

De ello hablaremos precisamente en las páginas que siguen y en las que anticipamos y sintetizamos, por lo menos en parte, observaciones que los lectores encontrarán dispersas en el libro cuando pasemos —a partir del capítulo tercero— a la confrontación directa con los textos evangélicos.

II. Hipótesis sobre (cierta) crítica bíblica

VAMOS a intentar centrar el «clima» en el que se ha dado y se da una determinada y corrosiva crítica bíblica que, en las páginas siguientes, tendremos que criticar muchas veces.

Por razones históricas, una exposición de este tipo viene a ser también —al menos, en parte— una serie de «hipótesis sobre Alemania». Efectivamente, el alemán ha sido durante mucho tiempo para la exégesis bíblica, algo parecido a lo que fue el latín para la teología medieval: una *lingua franca*, sin cuyo conocimiento un biblista no dispondría apenas de instrumentos para aprender y profundizar en su disciplina.

Pese al continuo avance del inglés y a la importancia del francés y el español, basta echar un vistazo todavía hoy a una bibliografía especializada para darse cuenta de que no sólo muchísimos estudios particulares, sino también gran parte de los instrumentos de consulta —que suelen ser obras monumentales— están escritos en lengua alemana. Tanto es así que entre los biblistas circula el siguiente dicho: El alemán habría llegado a ser (al menos entre los siglos XIX y XX), «la más importante de las lenguas semíticas».

Pero hay otro dicho que por lo menos encierra algo de verdad. Se dice que en los estudios bíblicos (al igual que en otras ramas del saber humano) «los alemanes trabajan, los franceses divulgan, los italianos traducen...». En efecto, las sucesivas corrientes exegéticas de moda han llegado (y llegan) con frecuencia procedentes de París, pero han tenido su origen en las universidades del otro lado del Rhin.

Se trata de una historia un tanto antigua: el primer gran ataque —con pretensiones científicas— contra la historicidad de los evangelios vino de un Herr Professor, de un docente de Hamburgo, a mediados del siglo XVII.

Después de la victoria del cristianismo sobre el paganismo, y durante un periodo de mil trescientos años la autenticidad histórica de los evangelios estuvo fuera de toda discusión. No aparecieron (ni tampoco lo habrían consentido las iglesias de cualquier profesión) obras polémicas como la de los paganos Celso y Porfirio del siglo III, que hacían burlas sobre la verdad de las Escrituras cristianas.

Habría que esperar al siglo XVIII para asistir a un nuevo resurgimiento de la controversia, que nació en círculos protestantes: lo cual era lógico, teniendo en cuenta el libre examen, uno de los dogmas de la Reforma. Entre los ilustrados, los primeros fueron los deístas ingleses, seguidos después por los franceses, los de la Enciclopedia con Voltaire, entre otros. Pero las obras de éste último y las de sus compañeros no eran, en el fondo, más que «chistes inconexos, sarcasmos denigratorios de lo más simple y sutilezas de sofistas», en expresión de Giuseppe Ricciotti.

Dando origen a una tradición que continuaría de forma ininterrumpida, los ataques de mayor envergadura procedieron de un alemán, del profesor de Hamburgo al que antes hacíamos alusión: Hermann Samuel Reimarus, profesor de lenguas orientales. Antes de su muerte en 1768, Reimarus pudo finalizar una Apología de los adoradores racionales de Dios de cuatro mil páginas de extensión. Sus pretensiones eran «científicas», pero su novedad era de tal índole que corría el peligro de sufrir las sanciones de la Iglesia protestante, garante de una ortodoxia aún más estricta que la de la Iglesia católica. Nacida para afirmar la «libertad del cristiano», la Reforma terminó siendo una opresiva Iglesia de

Estado, con muchos y temibles inquisidores. Por ello, Reimarus no se atrevió a publicar en vida aquel inmenso manuscrito.

Después de la muerte de Reimarus, el filósofo ilustrado Gotthold E. Lessing, se decidió a dar a la imprenta algunos fragmentos de la obra, aunque actuando con la prudencia necesaria de dar a aquellas páginas el título de Fragmentos de un anónimo.

Corría el año 1778. Desde entonces el círculo de la llamada «crítica científica» no ha cesado de dar vueltas, sacando a la superficie lo bueno y lo malo, lo profundo y lo superficial, las luces y las sombras, lo útil y lo aberrante.

¿En qué consistían las tesis de Reimarus? Veámoslas en la síntesis de un estudioso moderno: «El profesor de Hamburgo lanzó un ataque metódico y sistemático, y un tanto engolado, contra cualquier idea de lo sobrenatural, comenzando por los testimonios suministrados por la Biblia. Jesús habría sido un exaltado agitador político que deseaba provocar una revuelta popular contra loa romanos; fracasada la revuelta con la crucifixión, sus discípulos habrían disimulado sus verdaderos propósitos, haciéndolo pasar por un reformador exclusivamente religioso; habrían ocultado su cuerpo, para luego decir que había resucitado y que su muerte había servido para la redención de la humanidad; los cuatro evangelios canónicos no serían más que la consagración oficial de esta sucesión de engaños y desengaños, puesto que, y empleando una expresión del propio Reimarus, "los cristianos sólo son loros que repiten aquello que han oído decir"»

Podemos advertir aquí, entre otras cosas, la sempiterna confirmación del *nihil sub sale novo*; la crítica a los evangelios que nació en el siglo XVII culminará en la segunda mitad del siglo XX, con una lectura «política» de los textos, que presenta a un Jesús «guerrillero», líder de un movimiento de liberación nacional.

Las etapas que vamos a recorrer estarán con frecuencia sembradas de nombres alemanes. Pero tenemos que recordar —e insistir en ello como muy importante— que si la crítica bíblica nació en los ambientes «incrédulos» y que si durante todo el siglo XIX fue empleada como arma contra la fe, gran parte de sus métodos y sus conclusiones fueron adoptados también en ambientes cristianos.

Los primeros en hacerlo fueron evidentemente los protestantes, pero también terminaron por adoptarlos —sobre todo después del Concilio Vaticano II— investigadores católicos. Hasta tal punto que, al cabo de los años, en la *Studiorum Novi Testamenti Societas* que agrupa a especialistas del Nuevo, Testamento, conviven, junto a cristianos de todas las confesiones, judíos y agnósticos, es decir, los que antes eran conocidos como «librepensadores».

En las reuniones anuales de la *Societas* (hemos asistido a algunas) los congresistas repiten aquello en lo que están de acuerdo: Su fe o su incredulidad son «asuntos privados», que no influyen sobre una investigación que se mueve únicamente por «métodos científicos», los llamados «histórico-críticos». La «Ciencia» —dicen— es igual para todos y «objetiva», por lo que no depende de «sentimientos privados».

Pero con el debido respeto a los entendidos, humildemente me atrevo a hacer la observación —aunque algunos se me escandalicen— de que la «objetividad» no existe en ninguna parte. Es sólo uno de los mitos forjados por la credulidad de la Ilustración. La epistemología (la reflexión sobre el conocimiento científico) ha demostrado que no son completamente «objetivas», ni tan siquiera las

ciencias naturales, que para el hombre de la calle lo serían por excelencia. Un Karl Popper —y también otros antes y después de él— ha demostrado cómo las llamadas «leyes científicas» en el fondo no son más que especulaciones, deducciones estadísticas, hipótesis... Tienen su fundamento ciertamente, pero también podría demostrarse un día u otro que son falsas. Y de hecho es algo que sucede con frecuencia

Si esto sucede con las ciencias experimentales, ¿qué no sucederá con las ciencias humanas? En lo que a la historia se refiere —y parara algunos estudiosos Jesús de Nazareth es únicamente un problema histórico—, solo un ingenuo podría hacerse ilusiones de que sea posible hacer una reconstrucción «objetiva» de lo que realmente sucedió.

La historia es siempre «subjetiva», en el sentido de que lo histórico —por mucho que personas de buena fe quieran quedarse solamente en los hechos— aparece en la reconstrucción de los acontecimientos con su propia psicología, sus propias preocupaciones, y con el espíritu de la época y del marco cultural del que procede.

Por tanto, la historia es tan «subjetiva» como «objetiva». Esto es algo válido para la reconstrucción de todas las épocas y personajes del pasado. Pero resulta particularmente evidente, adquiriendo tintes casi violentos, en lo que se refiere a Cristo y los orígenes del cristianismo.

Lo quiera o no, siempre proyecto algo de mí mismo cuando intento esclarecer «quién» fue en realidad un faraón egipcio, un rey germánico, un escritor griego o cualquier otro personaje aunque no esté directamente relacionado con él. Pues bien, la figura de Jesús desencadena una serie de reacciones psicológicas —a menudo inconscientes— que hacen más que nunca ilusoria la presunta objetividad de la investigación.

Lo cierto es que el Nazareno pertenece tanto al presente como al pasado. En Él se basa el cristianismo que todavía sigue siendo algo vivo y esencial. Frente a Él todos —les guste o no— están llamados a pronunciarse, pero cada persona tiene sus prejuicios —positivos o negativos que nacen de su vivencia personal, de su fe, de su incredulidad o de su agnosticismo. En Occidente (y también en mayor o menor medida en el resto del mundo), después de veinte siglos de cristianismo nadie puede hacerse la ilusión de poder conservar una especie de equilibrio imparcial a la hora de estudiar los orígenes de la fe en Jesús.

Por lo demás, después de dos siglos de los llamados «estudios científicos» de la Biblia (y en particular, del Nuevo Testamento) los resultados son bastante significativos. Tomando como punto de partida los mismos versículos en griego y los mismos datos históricos, casi todos los investigadores «independientes» han llegado a resultados dispares por no decir opuestos.

La exégesis bíblica se ha convertido en el terreno apto por excelencia para las hipótesis, también para aquellos que quieren transformar esas hipótesis en resultados definitivos e indiscutibles y darles la fuerza intelectual de una verdad fuera de toda discusión. Cada generación de esta clase de especialistas presenta sus conclusiones como «objetivas», es decir «seguras» y por tanto «científicas». Y de manera puntual, las generaciones siguientes reniegan de las conclusiones que sus antecesores consideraron como «objetivas» (pero que sólo lo fueron hasta la aparición en escena de la siguiente generación, que volverá a comenzar todo casi desde el principio).

Volviendo a nuestro «excursus» histórico, y especialmente a Alemania, diremos que en las primeras décadas del siglo XX, exégetas creyentes (en su mayoría, pastores protestantes) pusieron en marcha unos

complicados y un tanto terroristas *Methoden*, siendo los más conocidos, la *Formgeschichte* (Historia de las formas) y la *Redaktiongeschichte* (Historia de la redacción), aunque actualmente parece imponerse la *Wirkunggeschichte* (Historia de la eficacia o de los resultados).

Para desacreditar la fe, los «incrédulos» pusieron su punto de mira en la comunidad cristiana primitiva, a la que atribuyeron la labor de confección de un evangelio de acuerdo con sus apetencias e intereses, algo más en la categoría del mito que en la de la historia. Desde principios del siglo XX, algunos especialistas cristianos se les unieron al atribuir a aquella primitiva comunidad la responsabilidad de haber creado un «Cristo de la fe», que bien poco tendría que ver con el inasequible «Jesús de la historia». Y de este modo empezaron a afirmar que el reconocimiento (pues así lo quería la «Ciencia») de esta nebulosa Iglesia primitiva interpuesta entre los hechos acaecidos y lo que nos cuentan los evangelios, no solamente no debía poner en crisis la fe sino que incluso era la única posibilidad de salvarla de ser rechazada por el hombre contemporáneo.

Métodos del estilo de la *Formgeschichte* son semejantes a una pequeña bomba atómica que, arrojada sobre los evangelios, ocasiona una explosión en miles de fragmentos que posteriormente habrán de ser examinados uno a uno por el especialista, que con frecuencia llegará a la conclusión de que ninguno de ellos tiene nada que ver con la historia, con «lo que sucedió en realidad»; y que solamente tienen relación con la fe, es decir «con lo que creyó la primitiva comunidad creadora o lo que ha querido hacer creer

Aunque en la actualidad este estado de cosas tiende a cambiar lentamente, lo cierto es que el creyente «común», aquel que no es titular de una catedra especializada, le han explicado que ya no podían leer el evangelio, tomando en serio todo lo que encontraba en él, sino que desde ahora debía leerlo acompañado de un especialista, la única persona capacitada para expresar la auténtica interpretación de los versículos.

Estamos asistiendo al derrumbamiento de otra de las expectativas despertadas por la Reforma. El sacerdote ha sido sustituido por el profesor; las denigradas orientaciones propuestas por la jerarquía eclesiástica han sido reemplazadas por las orientaciones impuestas —bajo pena de caer en las infamantes acusaciones de «literalismo ingenuo» o «anacronismos inaceptables»— por la jerarquía académica.

En palabras del cardenal Joseph Ratzinger, «¿Puede calificarse realmente como un progreso el que la función del Magisterio haya pasado a los profesores?» Y añade el prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: «El protestantismo, que quería poner la Escritura al alcance de todo el mundo, ha acabado por hacer de ella un libro cerrado, debido a ese culto hacia el experto bíblico que es presentado como un sustituto del pastor. Y los católicos tampoco les han ido a la zaga. Ya no sólo el cristiano corriente sino también el teólogo que no sea biblista puede aventurarse por sí mismo a leer la Biblia, incluidos los evangelios. Todo aquel que no tenga grados y diplomas en exégesis merecerá la calificación de aficionado irreflexivo. La ciencia de los especialistas ha tejido toda una maraña alrededor de la Palabra de Dios, que ha sido secuestrada por los académicos».

No olvidemos que el más prestigioso de los biblistas es también hombre y, por tanto, está sometido a los límites de la condición humana. Es probable que para la causa de la fe no haya sido del todo positivo que en las universidades estatales de Alemania (y de otros países) se hayan conservado las facultades de Teología, con al menos dos cátedras de exégesis bíblica cada una: una reservada a un «católico», y la otra a un «protestante».

Esta situación ha tenido como consecuencia positiva la formación de importantes instrumentos de consulta a los que podemos tener acceso. Pero también ha dado lugar a generaciones de investigadores que, rodeados por una multitud de ayudantes en espera de hacer «carrera», han acabado por hacer del estudio de la Biblia una «materia académica» como otra cualquiera

El biblista es un ser humano, y como miembro de una universidad pública, puede tener un sentimiento de inferioridad hacia los colegas de otras disciplinas y hacer todo lo posible por presentar la Escritura, objeto de su enseñanza, casi como si fuera un texto antiguo muy similar a otros, y estudiarla con el mismo distanciamiento con que un profesor de lenguas clásicas estudiaría los autores griegos y latinos.

Sin insistir otra vez en la imposibilidad de ser «objetivos», ¿puede la Palabra de Dios —así considerada desde una perspectiva de fe— ser diseccionada y comentada únicamente por métodos eruditos, sin que pierda su carácter esencial de «carta de Dios a los hombres», de interrogante, de reto al lector, de misterio? ¿Puede un creyente, por muy especialista que sea, transformar en una simple «disciplina universitaria» la Escritura que es el fundamento de su fe sin traicionarla al mismo tiempo?

Pero hay algo más. Para justificar su cátedra (o ganarla), los exégetas «estatales» se ven obligados a publicar continuamente estudios e investigaciones. El resultado no es sólo reiterativo (hay muchos estudios «científicos» que tratan de desentrañar hasta el más pequeño de los versículos del Nuevo Testamento) y de inflación de bibliografía, lo peor es que más que claridad se origina confusión. Y además se produce —por la competencia con otros catedráticos o ayudantes en expectativa de empleo— una batalla por la originalidad a cualquier precio.

Todo este género de rarezas y extravagancias, por mucho que se acompañen de un impresionante aparato de notas y bibliografía, se explica por la necesidad de los biblistas de darse a conocer, sosteniendo tesis y elaborando sistemas que favorezcan a sus autores, pero no ciertamente a sus hermanos en la fe, que tienen mayores posibilidades que ellos de ser inducidos a confusión. Pero a menudo las exigencias de la fe no parecen ser tenidas en cuenta por los «profesores». Porque si ya están metidos dentro de esa dinámica, no tienen más remedio que respetar una lógica que no deja de ser inquietante. Y en ella destaca el hecho de que la atención de sus colegas —y presumiblemente la de los periodistas y críticos de libros— irá en aumento si sostienen opiniones capaces de hacer mucho ruido.

Pero a juzgar por el furor desplegado por ciertos exégetas alemanes —que se ha extendido a otros países— para echar abajo la historicidad de los evangelios (llegando a posiciones extremas como las de Bultmann) y defender únicamente la hipótesis de un «Cristo de la fe» sin raíces personales en el antiguo Israel, tendríamos derecho a sospechar de la existencia de un sombrío rechazo alemán hacia todo lo que es judío. Un rechazo que llegó a manifestarse de modo consciente —con obras dadas a la exageración y con otras supuestamente «científicas» en la época del nacionalsocialismo, cuando profesores y exegetas se dedicaron a la tarea de apartar a Jesús de su pueblo creando nada menos que un Jesús «ario». Resulta no menos curioso que los «biblistas» del nazismo buscaran apoyo, para la «arianización» fraudulenta del protagonista de los evangelios, en las viejas calumnias judías, según las cuales el padre natural de Jesús habría sido un soldado romano, un tal Panthera. Un voluntario que habría servido bajo las enseñas romanas si bien, según decían aquellos «biblistas», era de origen germánico...

Dejando a un lado aberraciones de esta clase, nadie debería darse por ofendido si decimos que en muchos investigadores ha imperado e impera —sin duda de modo inconsciente— el deseo de huir de un incómodo Cristo circunciso, es decir semita. Entre judíos y alemanes parece darse una extraña atracción, acompañada al mismo tiempo de un fuerte rechazo. Quizás ello esté determinado por el hecho de que

ambos se consideran pertenecientes a un «pueblo elegido». Entre las causas de la patológica aversión de Hitler hacia los judíos —que tanto influiría entre sus súbditos— hay que destacar su deseo de eliminar a un pueblo como el judío que se consideraba «escogido por Dios», ya que este privilegio debía corresponder al *Herrenvolk*, el «pueblo de los señores».

No fue Hitler sino la vieja Prusia de Federico «el Grande» la que usó por primera vez la divisa «*Gott mit uns*», Dios con nosotros, en los cinturones de sus soldados. En 1914, en nombre de una supuesta «misión divina», Alemania desafió al mundo entero; pero anteriormente toda la literatura alemana, comenzando por algunos escritos de Lutero, está llena de un «mesianismo» que sólo tiene semejanza con la tradición judía. Y es sabido que el propio Lutero practicó el más virulento antisemitismo.

Si durante mucho tiempo, los exégetas alemanes quisieron librarse del «Jesús según la carne» probablemente fuera porque esa «carne» era judía. Un «Cristo de la fe», desprovisto de raíces semíticas, sin rasgos hebreos, un mito desencarnado aparecido en ambientes helenísticos. Esta parece haber sido la finalidad perseguida por muchos investigadores, y quizás lo que ellos presentaban como «ciencia» provenía en realidad de las zonas más oscuras de su inconsciente.

El obstinado rechazo de Rudolf Bultmann, el más venerado de todos los desmitificadores, de viajar a Palestina; su constante repetir que «del judío Jesús no sabemos nada y no hay nada importante que saber»; su consideración del cristianismo como una comunidad de raza y cultura griega (se entiende que «aria»...); el hecho de que pudiera conservar, sin ser nunca molestado, durante todo el período del Tercer Reich, su cátedra de la universidad de Marburgo; su dependencia filosófica de Martín Heidegger con el que los nazis tuvieron relaciones de colaboración y amistad ... Esto es tan sólo un ejemplo, pero puede servir para hacer reflexionar a quienes conozcan un poco una determinada exégesis que parece haberse querido liberar, algunas veces, de la sombra incómoda de un circunciso o de la inquietud por la «judaización» del mundo realizada por medio de este hebreo.

Hablando con toda franqueza: todo aquel que con algo de espíritu religioso lea los libros de muchos biblistas —incluso cristianos— del siglo XX encontrará de todo menos una actitud de amor (ni tan siquiera de solidaridad o amistad) hacia un personaje abordado únicamente desde la erudición o desde métodos filológicos. Pero los hechos son éstos: En esas obras lo importante no son los versículos evangélicos sino las notas de los profesores a esos mismos versículos. Jesús ya no es una Persona a la que hay que buscar, rezar o amar, sino tan sólo un Tema, una Materia, un objeto a desentrañar según los habituales métodos de los estudios universitarios, según el gusto del espíritu racionalista de la Ilustración, aceptado por personas creyentes.

Pero todavía hay más. Tomando de nuevo como ejemplo al bueno de Bultmann (y con el deseo de que su espíritu quiera perdonarme desde el cielo, donde creo firmemente que debe de estar, y donde habrá tenido que reconocer —quizás riéndose de sí mismo— que el evangelio era muy diferente y mucho más sencillo que todo lo que él enseñó de buena fe), recordaremos lo que escribió un prestigioso especialista: «Ante todo, Bultmann fue un teólogo luterano; luego, un filósofo existencialista; y por último, un exégeta, un biblista».

Alemania es la patria de los sistemas filosóficos e ideológicos que han caracterizado y siguen caracterizando, con frecuencia de forma catastrófica, a la modernidad. Marx y Freud eran judíos, pero se expresaban en alemán y se habían alimentado en la cultura germánica, aunque no les faltaban fuertes tentaciones antisemitas. En cambio, Nietzsche no era judío sino un alemán de «pura raza», pese a que

actualmente, con intención un tanto sospechosa, se persiga —contra toda evidencia— mantenerle al margen de la acusación de ser uno de los principales inspiradores del nacionalsocialismo. No parece ser importante que el propio Hitler tuviera en gran estima la edición monumental de las obras completas del autor de *El Anticristo* o que (por poner un ejemplo significativo) en 1944, el año de la república social de Saló, expresión del último y ya desesperado fascismo mussoliniano, se descubriera una elogiosa lápida en la casa de Turín en la que viviera Nietzsche. Y no hablemos de Kant y Hegel, los principales y auténticos inspiradores de un pensamiento que se hizo sistema, que se convirtió en «ismo», no pocas veces armado.

Así como Gran Bretaña es la tierra del pragmatismo y de la confrontación realista con los hechos, con ausencia de «a priori» ideológicos (y aquí radica uno de los secretos de la eficacia o incluso de la atracción de su *way of lije*, pese a que también tenga sus límites o defectos), Alemania es el país de la abstracción, de las construcciones teóricas, de los complejos sistemas de pensamiento construidos por los intelectuales, hombres de libros, pero con frecuencia ajenos a la vida, y por tanto, a la verdad.

De esta forma, en ciertas mentalidades alemanas, el evangelio pasó frecuentemente a ser un «ismo» más. Y a no se refería a una persona sino a una ideología; y no a una vida sino a lo que en alemán se conoce con la significativa denominación de *Weltanschauung.*

No existe nadie que estudie o escriba su obra en el vacío. El ambiente cultural y las características del lugar así como las propias personales han caracterizado las obras de los biblistas, fuese cual fuese su época o su nacionalidad. Pero el influjo alemán ha sido especialmente intenso e influyente, habida cuenta de la cantidad y calidad de los estudios especializados en aquel país donde la sencillez evangélica ha sido sustituida muchas veces por una construcción intelectual, por un sistema con una metodología filosófica e ideológica. Asimismo todo ello ha contribuido a la presentación de los evangelios en una despersonalizada *Christliche Weltanschauung*, «perspectiva cristiana sobre el Mundo» (en la que el término «cristiano» podía variar de significado de acuerdo con la ideología imperante en ese momento en la *Kultur*), muy distinta a la historia de Alguien Vivo dirigida a personas vivas.

Así pues, hay muchos libros sobre Jesús que pese a su imponente apariencia filológica, histórica o exegética, son en realidad un Cristo según los «ismos» kantianos, hegelianos, nietzscheanos, heideggerianos o marxianos. Respecto a estos últimos, hay que decir que pocos saben que el Jesús «liberador» de ese maridaje entre cristianismo y comunismo que se expresa en español o portugués, tiene sus inspiradores —prestigiosos y bien conocidos— en las aulas de las universidades alemanas.

Con un tono de bondadosa ironía, decía el poeta romántico Giacomo Leopardi en sus «Crónicas de la Batrocomomaquia»: *Che non trovan sistemi e congetture/e teorie dell'alemanna gente?/ Perlar, non tanto nelle cose oscure/ l'un dí tutto sappiamo, l'altro niente/ ma nelle chiare ancor dubbi e paure/ e caligini si crea continuamente».* (¿Qué no inventan los alemanes con sus sistemas, elucubraciones y teorías? Ellos, salvo en lo que es enigmático, un día saben de todo, otro de nada, y en lo que es evidente crean constantemente dudas, miedos y ofuscaciones.)

Quiero dejar bien claro que me gusta Alemania en muchas de sus manifestaciones y precisamente la gratitud y el afecto que siento por ellas, me han llevado a escribir estas «advertencias de uso» de los escritos de algunos de sus profesores. Sin embargo, hay que tener en cuenta que Alemania es la patria de Martín Lutero.

Mucho antes de que fuera una exigencia «científica», la destrucción de la historicidad de los

evangelios se convirtió en una exigencia teológica. Los luteranos querían destacar la fe pura aunque fuera a costa de las obras, que no eran útiles para la salvación. Antes bien, las obras resultaban algo peligroso porque darían al hombre la presunción de poder colaborar en una redención entendida únicamente como un don gratuito e inescrutable de Dios.

Pues bien, entre esas «obras» que habría que apartar como si fueran una tentación diabólica, estaría también el trabajo del investigador que trata de averiguar si lo que los evangelios narran tiene relación con lo que realmente sucedió. Además termina siendo un trabajo blasfemo porque niega uno de los puntos esenciales de la Reforma: La fe entendida como puro riesgo; como una apuesta, pero siempre una fe ciega, sustraída a cualquier influencia de la razón a la que el impetuoso Lutero calificara de «prostituta del diablo».

Una fe auténtica y salvadora sería únicamente la de aquellos que aceptan a Cristo sin necesidad de «pruebas» históricas y es más, sin querer saber nada de ellas. Dentro de esta lógica luterana, resultaría una tentación propia de un «Católico paganizante», de un «papista supersticioso» hacer participar a la razón de algún modo en aquel *ganz Anderes*, en aquello que es absolutamente distinto, es decir, la fe, algo sustraído a la sabiduría humana para convertirse única y exclusivamente en «escándalo y locura».

La reforma rechazó siempre escandalizada, cualquier «prueba» de la existencia de Dios, y cuando se dedicó a fragmentar los textos evangélicos, se prohibió a si misma buscar en ellos eventuales «pruebas» de su verdad histórica. Y se sentía más «cristiana» cuanto más duro resultase aceptar esa verdad desde el punto de vista humano.

El lector debe conocer estos presupuestos teológicos antes de enjuiciar las obras de muchos biblistas que, a labora de realizar su labor, no podían dejar que la perspectiva de su fe condicionara sus resultados, haciéndolos bastante menos «objetivos» y «científicos» de lo que ellos querrían y de lo que estarían dispuestos a creer los más amedrentados de sus colegas católicos.

Estamos ante deformaciones teológicas y «a priori» teológicos, pero también ante postulados sociológicos.

El fundamento y la esencia de la *Formgeschichte*, al igual que el de otros condicionamientos por los que se ha querido hacer pasar —a menudo por la fuerza— a los evangelios, es el presupuesto de la «comunidad creadora» o del «autor colectivo». Se trata de un presupuesto sociológico que aparece a finales del siglo XIX y que ha llegado hasta nuestros días, de manos de la vulgata marxista. En nombre de la «democracia» o del «socialismo» se ha tendido a no valorar el papel de lo singular, de los individuos, y a dar más importancia a la masa como la única y exclusiva creadora de la historia.

Y en realidad, esto no es así. Pero lo cierto es que durante bastantes décadas y en nombre de un mito sociológico de moda, para muchos biblistas la «historia de Jesús» se ha transformado en la «historia de la comunidad cristiana»; y los nombres de los evangelistas (Mateo, Marcos, Lucas y Juan) han sido entendidos no como los de personas concretas sino como los de seudónimos que indican como «autor colectivo» a la comunidad primitiva. Un mito que, también hay que decirlo, ha tomado particular auge en Alemania —no por casualidad la patria de todas las utopías «colectivistas»— porque en ese país se impuso con fuerza el ideal romántico (que el nacionalsocialismo supo instrumentalizar con tanto éxito) del *Volk*, del pueblo, y de su presunto espíritu.

Hasta aquí algunas reflexiones —quizás un tanto provocadoras— sin otra función que la de intentar

delimitar el marco interno de determinada crítica bíblica, en la que «no es ciencia todo lo que reluce». Tendremos ocasión de verlo más concretamente (y de repetirlo, para que se entienda mejor) a lo largo de las páginas siguientes.

En cualquier caso, y frente al inquietante y gigantesco esfuerzo de muchos investigadores (que todavía se confiesan «creyentes») de desfigurar al Jesús de Palestina concreto y transformarlo en un Cristo semimítico, de cuya existencia terrestre nada podemos ni debemos saber, el cristiano fiel a su fe no debe olvidar nunca la severa advertencia de la Segunda Epístola de San Juan: «Muchos seductores han aparecido en el mundo que no confiesan que Jesucristo ha venido en carne. Ese es el seductor y el Anticristo. Cuidad de vosotros mismos para que no perdáis lo que habéis trabajado...» (2 Jn 7 y ss.) Es también San Juan quien, al comienzo de su evangelio, nos recuerda lo que es el núcleo mismo del *kerygma*, del primitivo y fundamental mensaje apostólico: «y el Verbo se hizo carne» (Jn 1, 14).

Tampoco el cristiano dedicado a estudios bíblicos (que son necesarios y aún indispensables desde la perspectiva de quienes afirmamos que un Dios ha querido necesitar de la contribución de los hombres para hacerles llegar su «Carta») deberá olvidar otra muy seria amonestación, esta vez de San Pablo, que está dirigida a todos los «intelectuales» creyentes: «Y por tu conocimiento se pierde el débil, ¡el hermano por quién Cristo murió!» (1 Cor 8, 11).

III. «Judas, habiendo arrojado las monedas, se marchó y se ahorcó»

DENTRO del gran drama de la Pasión y Muerte de Jesús, tal y como lo relatan los evangelios, hay encerrado otro drama: El de la traición de uno de los doce apóstoles que Jesús había vivido personalmente. Una traición que concluiría de manera trágica con el suicidio de aquel malvado.

De acuerdo con las normas de toda historia de «misterio» resulta adecuado a estas alturas, de este oscuro y enigmático episodio, que iniciemos nuestra investigación con un capítulo, al que luego seguirán otros dos, con objeto de enmarcar, desentrañar y valorar el trágico personaje de Judas Iscariote,

Vamos a estudiar el final de Judas. De ello sólo habla el evangelio de San Mateo. Los otros tres evangelistas no nos dan más noticias después de haberlo dejado junto a los olivos de Getsemaní.

Esto dice el texto de Mateo: «Entonces, Judas, el que lo entregó, al ver que había sido condenado, sintió remordimiento y devolvió las treinta monedas de plata a los príncipes de los sacerdotes y ancianos, diciendo: "He pecado entregando sangre inocente". Pero ellos dijeron: "A nosotros, ¿qué?, ¡tú verás!". Y tras haber arrojado en el Templo las monedas de plata, se marchó, y alejándose se ahorcó». (Mt 27, 3 − 5).

Únicamente los Hechos de los Apóstoles (cuyo autor es el evangelista San Lucas según una muy antigua tradición, confirmada por la mayoría de los críticos modernos) nos hablan de este episodio en el primer capítulo, dentro del discurso en el que Pedro exhorta a los hermanos a elegir «un testigo de la resurrección» que ocupe el puesto dejado vacante en el colegio apostólico. El autor de los Hechos pone en boca de Pedro que Judas «cayó de cabeza, reventó por medio y quedaron esparcidas todas sus entrañas» (Hch 1, 18).

Tenemos aquí un poco más de información (aunque algunos investigadores les haya parecido contradictoria) comparada con la escueta frase de Mateo: «se marchó y se ahorcó».

Pero estamos ante una gran dificultad derivada de las discrepancias (que luego veremos si son tales) entre las dos versiones de es te episodio del drama de la Pasión.

Dice Mateo: «Los príncipes de los sacerdotes recogieron las monedas de plata y dijeron: "No es lícito echarlas en el tesoro del templo, porque son precio de sangre". Y tras deliberar en consejo, compraron con ellas el campo del Alfarero para la sepultura de los forasteros». Y continúa: «Por eso se llamó aquel campo hasta el día de hoy, "Campo de Sangre"», (Mt 27, 6 y ss.).

Veamos ahora lo que dicen los Hechos: «Judas compró un campo con el precio de su delito». A continuación viene la descripción, antes mencionada, de las circunstancias de su muerte, con el añadido (con el que Lucas interrumpe el discurso de Pedro, dirigiéndose a sus lectores en lengua griega, que no conocían ni el arameo ni la capital de Israel): «Esto fue conocido por todos los habitantes de Jerusalén, de modo que aquel campo se llamó en su lengua Hacéldama, es decir, campo de sangre».

Las dos fuentes de que disponemos están de acuerdo sobre el empleo que se dio al dinero maldito y el nombre que tomó el terreno adquirido. Pero, ¿quién compró el campo? ¿Los príncipes de los

sacerdotes (Mateo) o el propio Judas (Lucas)?

Como era de esperar, tomando como base esta contradicción, ciertos críticos se han movilizado para buscar pruebas de una total inverosimilitud histórica de la tradición evangélica. Y no sólo en este párrafo sino también en otros muchos.

Estudiaremos detenidamente las dos versiones de la muerte de Judas. Unas versiones que, en realidad, para muchos, no sólo son contradictorias sino complementarias. En ello está de acuerdo, por ejemplo, Giuseppe Ricciotti, un destacado biblista autor de una *Vida de Jesucristo*, que se publicó por primera vez en 1941 y que todavía hoy figura entre las más prestigiosas y difundidas. Dice Ricciotti: «Acerca del fin de Judas tenemos una doble versión con interesantes discrepancias que son de especial interés para confirmar la similitud sustancial del acontecimiento. San Mateo se refiere únicamente al hecho de que se ahorcó. En cambio, San Lucas ha conservado la tradición de que Judas "cayó de cabeza, reventó por medio, y quedaron esparcidas todas sus entrañas"».

Prosigue el mismo autor: «Las dos versiones parecen referirse a dos momentos diferentes del mismo hecho. Primero Judas se ahorcó, luego la rama del árbol o la cuerda de la que se colgó se rompió, quizá a causa del vaivén de la sacudida, y entonces el suicida se precipitó al vacío». Y concluye el prestigioso biblista que «sería legítimo imaginar que el árbol estuviese situado junto a algún barranco, por lo que la caída produjo en el cuerpo del suicida las consecuencias de las que habla San Lucas en los Hechos.

Hay que reconocer que no es difícil entender —también para quien crea en la verdad sustancial de los evangelios-las dudas y perplejidades que se producen ante una explicación que parece demasiado fácil y que resultaría más ingeniosa que convincente. «Los intentos de armonizar las dos versiones siguen siendo poco convincentes», escribe, por ejemplo, no un crítico «incrédulo», sino una nota cristiana de las pertenecientes a la reciente Traducción Ecuménica de la Biblia.

Estamos ante un equipo de estudiosos creyentes, integrado por un valdense, un baptista y un católico (Tourn, Corsani y Cuminetti), que ni siquiera se plantea investigar sobre la historicidad de lo relatado, pues un *midrash*, una narración ejemplarizante de las tradiciones rabínicas, sin pretensión de reconocer los hechos, habla sin más de «la habilidad de los escritores cristianos para componer, con citas del Antiguo Testamento, una "novela" abundante en enseñanzas».

Si esto fuera así, no por ello habría que poner en discusión la fe en la verdad sustancial de los evangelios. Ciertamente el mensaje es que el espíritu y no la letra, vivifica.

Pero si profundizamos realmente en ella, ¿puede afirmarse que la hipótesis de Ricciotti carezca de verosimilitud? ¿Se merece los calificativos que le han endosado de «pueril», «inverosímil» o «viciada por una anacrónica preocupación apologética»?

Razonemos dejando de lado tanto las fantasías como cualquier escepticismo «a priori» y ciñámonos a los textos y a nuestros conocimientos sobre lo que ellos nos dicen. La breve narración de Mateo que se refiere al hecho de arrojar las monedas por el suelo, nos dice que Judas era presa de una súbita agitación al alejarse (el verbo griego del original significa literalmente «se arrebató lejos» que nos da una idea de violencia).

Judas se vio invadido por el deseo de suicidarse y todo induce a pensar que se dirigió directamente a consumar su propósito. Su error no consistió en la traición —también lo hizo Pedro, y los demás

apóstoles y discípulos se dieron a la fuga— sino en la desesperación, en el no saber pedir perdón. Según los evangelistas, en esto consistió su auténtico pecado, su verdadera ofensa a Cristo. Así pues, Judas debió de tomar la salida del recinto del Templo más próxima al lugar en el que se encontraba. Era la llamada «puerta de los caballos», que tiene salida en dirección este, hacia el valle del Cedrón atravesado por Jesús para llegar a Getsemaní.

Era suficiente subir unos pocos metros por el Monte de los Olivos para encontrar muchos árboles de los que colgarse. O bien, si admitimos que el hecho tuvo lugar en el «Campo de sangre», tampoco estaba muy alejada del Templo la puerta sur, la del estercolero (o de la alfarería), que conducía al valle de la Gehenna donde una autorizada tradición (de la que luego hablaremos) sitúa el Hacéldama, el «Campo de sangre».

Lo sabrá quien haya estado allí, especialmente hace veinte años, antes de que el gran desarrollo urbano de Jerusalén modificara todos sus alrededores. Y es que no faltan, y no faltaban entonces, árboles que extienden sus ramas hacia los barrancos y hendiduras que abundan en toda la región en torno a Jerusalén, una ciudad montañosa. Concretamente, el Monte de los Olivos es un enorme macizo calcáreo hendido no sólo por los resaltes del terreno sino también por cuevas y cisternas.

Tengamos en cuenta además que la utilización de la cuerda para ahorcarse (y ahorcar) es una invención moderna. El término latino *furca*, del que procede horca, indica la horquilla formada por dos ramas abiertas entre sí y entre las que se colocaba el cuello, sin necesidad de utilizar ninguna soga. Si en esto consistía el método, es evidente que la solución más fácil sería elegir una *furca* orientada hacia el vacío. Sobre todo cuando una apremiante desesperación —como en el caso de Judas desaconsejaba otros métodos más lentos y complicados. Todo consistía en subirse a un árbol y buscar la *furca* adecuada, es decir, que no estuviera muy próxima al tronco para permitir una distensión del cuerpo y que fuera lo suficientemente alta para que los pies no tocasen el suelo.

La *furca* de Judas pudo estar orientada hacia el vacío; o bien estar en lo alto del árbol, entre las ramas; aunque también el desgraciado pudo haber utilizado el ceñidor de su manto o la cuerda de pelos de cabra que servía para sujetar el turbante a la cabeza. Sea como fuere, lo cierto es que la muerte en la horca va siempre precedida de las violentas contracciones a las que hace referencia Ricciotti. Siendo así, ¿por qué resulta tan imposible la hipótesis de la rotura de lo que Judas utilizó para sostenerse, la «caída de cabeza» de la que hablan los hechos, la violenta caída (con las consiguientes heridas y esparcimiento de vísceras, según atestiguaría cualquier informe médico) contra los salientes de las rocas que todavía hoy pueden verse en aquellos lugares o contra las afiladas puntas de madera, resultado de la poda de los árboles?

Hay que destacar, especialmente en la hipótesis más probable de la muerte en *un furca* de dos ramas, que la orientación del vientre sería necesariamente hacia adelante, y por tanto lo que Judas arrastró en su caída no debió ser la espalda sino la parte anterior del cuerpo. ¿Por qué esta posibilidad tendría que ser «pueril» o «inverosímil»? No olvidemos que los Hechos, donde se relatan las consecuencias de la caída, no excluyen en absoluto que ésta fuera precedida por la muerte por ahorcamiento. Antes bien, parecen admitirla al utilizar la expresión «cayó de cabeza». Y Judas sólo pudo caer de cabeza si se había elevado previamente por encima del suelo.

Se comprende porqué San Jerónimo, en su versión latina de la Biblia, la célebre Vulgata, traduce el griego de los Hechos (*prenés ghenómenos*: literalmente «cayó de cabeza») por un *suspensus*, «habiéndose colgado». Este santo ha sido criticado por los biblistas modernos pues habría intentado

disimuladamente eliminar una dificultad. ¿Pero hasta qué punto el término *suspensus* resulta abusivo? Cabría preguntarse además por qué otro famoso traductor, Erasmo de Rotterdam, traduce las mismas palabras griegas como «habiendo quedado con la cabeza (inclinada) hacia abajo», teniendo en cuenta que los que mueren colgados tienen precisamente el mentón colocado contra el pecho. Y la Neovulgata parece continuar en la misma línea, al traducir *pronus factus*.

Tengamos todavía un poco de paciencia para abordar los aspectos desagradables del tema, pues el texto de los Hechos dice que «quedaron esparcidas sus entrañas» pero no dice que se le desgarrara el vientre. ¿Podremos tomar en consideración las observaciones de algunos médicos sobre el relajamiento de todos los músculos, incluidos los esfínteres, que puede observarse en los ahorcados (por esto los verdugos ataban un saco alrededor de los pies) con la consiguiente expulsión del contenido intestinal (mencionado aquí como «vísceras», al igual que en otros lugares de la Escritura)?

Pero ¿no da la impresión de que todo esto es un galimatías? ¿Una construcción hecha, a base de agudezas apologéticas, sobre detalles irrelevantes? Pero desde una perspectiva de fe, no puede decirse que ninguna palabra de la Sagrada Escritura sea irrelevante. Nos lo recuerda San Pablo: «Pues toda la Escritura divinamente inspirada, es también útil para enseñar, para rebatir, para corregir, para educar en la justicia» (2 Tim 3, 16). Por todo ello, el Nuevo Testamento, al proponernos diferentes tradiciones, parece plantearnos un reto. Y aquí deberíamos preguntarnos por qué se han conservado estas diferencias. ¿Acaso no hubo testigos a los que se pudiera manipular fácilmente?

A decir verdad, el reto del que hablamos ha sido recogido muchísimas veces por aquellos a los que Ricciotti calificara irónicamente de «malintencionados». Todo mediano conocedor de los estudios bíblicos sabe de la cantidad de construcciones fantasiosas y deducciones arbitrarias con pretensiones de «cientificidad» que se han elaborado partiendo de las diferencias entre el Evangelio de San Mateo y los Hechos de los Apóstoles.

Al profano le sorprenderá que una «Contradicción» como ésta figure entre los «puntos débiles» que algunos (sobre todo en la propaganda puerta a puerta de ciertos grupos supuestamente «cristianos») argumentan para demostrar cómo la Iglesia católica engaña a sus «ignorantes» fieles. «Os dicen que Judas se ahorcó. ¡Pobres, os están engañando con la Biblia!» Mientras estaba escribiendo este libro, un autor, Pietro Zullino, ha publicado en una importante editorial italiana su propia «investigación sobre Judas» en la que partiendo de la expresión «cayó de cabeza», construye una teoría (que presenta como histórica e irrefutable) por la que el traidor fue asesinado por sus antiguos compañeros y colgado cabeza abajo como si se tratara de un ritual de «vendetta» mafiosa.

Sin embargo, como dice Jean Guitton, «a menudo las dudas de fe del hombre de la calle empiezan con dudas en torno a la historicidad de los evangelios, especialmente sobre aquellos aspectos que podrían parecer secundarios a los especialistas». Así pues, no es tiempo perdido el que dedicamos a este «aparente» galimatías.

En Italia está muy difundida una traducción de la Biblia en tres volúmenes, publicada en los años sesenta bajo la dirección de Salvatore Garofano. En ella, al consultar el capítulo primero de los Hechos de los Apóstoles (traducido por Claudio Zedda, biblista de la Universidad Pontificia Lateranense), encontramos la siguiente traducción: «se hinchó, se le reventó el vientre y sus vísceras quedaron esparcidas por el suelo»

El hecho es que los términos griegos —prenes ghenómenos— pueden traducirse como «cayó de

cabeza» o también como «se hinchó». Esta última versión, pese a ser legítima y estar defendida por prestigiosos especialistas, resulta actualmente menos aceptada por la mayoría de los exegetas.

Pero aunque la segunda versión fuera la traducción más exacta, serviría para confirmarnos (y de modo mucho aún mis claro) que Judas murió ahorcado y las consecuencias que se derivaron de ello. Y sobre todo hay que destacar el hecho de que, según una tradición muy antigua, San Lucas era médico. Una prueba de ello sería la exactitud con que nos habla en su evangelio de enfermos y enfermedades. Y todos los médicos de cualquier época saben que, entre las consecuencias de la descomposición de los cadáveres, está el hinchamiento, muchas veces monstruoso, del vientre debido a la formación de gases putrefactos.

¿En cuál de los dos textos del Nuevo Testamento, que estamos estudiando, se dice que Judas se colgara de un árbol? ¿O que su cuerpo fuera descubierto inmediatamente? ¿Por qué no habría podido colgarse Judas en una de tantas cabañas, que sabemos con seguridad, abundaban por los alrededores de Jerusalén? ¿O por qué no pudo hacerlo en una gruta, en una sistema grande O en un sepulcro de los atestiguados por la arqueología o las fuentes primitivas?

Y si esto hubiera sido así, ¿por qué su cadáver no podría haber sido descubierto transcurrido bastante tiempo, presentando ya hinchado el vientre, o quizás abierto, debido a la presión de gases internos (circunstancia no muy frecuente, según los especialistas de medicina legal) o más probablemente por la acción de los zorros y chacales que abundaban por aquellos lugares? Estas alimañas llegaban incluso a entrar en los cementerios en busca de cadáveres. (Tengamos en cuenta que, según se dice en Jue 15, 4, Sansón capturó trescientas zorras en un solo día. Y también podemos consultar el Salmo 63, 10 y ss). En apoyo de esta teoría existen asimismo testimonios muy antiguos que atribuyen al lugar de la muerte de Judas un olor tan espantoso hasta el punto de que se evitaba tener que pasar por allí.

Podríamos insistir todavía más en este tema, pero todo lo expuesto parece suficiente para demostrar que los textos estudiados no quitan la razón a los ingenuos (o perspicaces) «apologistas», como Ricciotti y otros muchos exegetas católicos, que intentan buscar una complementariedad entre textos aparentemente contradictorios.

Sin embargo habrá quien argumente que resulta inútil, y hasta insensato, examinar circunstancias particulares, porque resulta bastante evidente que el suicidio de Judas fue inventado por los redactores del evangelio para aumentar la infamia del traidor y confirmar su eterna condenación.

Pero todos aquellos que sostengan semejante hipótesis parten de un presupuesto equivocado. Tales críticos parecen ignorar que la condena rigurosa del suicidio (y la idea del suicida destinado a la condenación, al que incluso se le negaban funerales religiosos) procede del cristianismo. El Antiguo Testamento no da ninguna normativa sobre el particular y se limita a citar algunos casos de suicidio, sin pronunciarse de forma clara y determinada sobre la moralidad o inmoralidad de la conducta. Antes bien, lo que se deduce tanto de testimonios bíblicos como de fuentes hebreas antiguas es que para Israel (como para el mundo grecorromano circundante) había circunstancias en las que darse muerte no era algo vergonzoso o un signo de ruptura definitiva con Dios, sino más bien una muestra de firmeza, valor y defensa del honor personal. El que quedaba infamado para siempre no era el que se daba muerte sino quien la sufría impuesta por una condena legal. A este respecto dice San Pablo: «Cristo nos ha redimido de la maldición de la ley, haciéndose Él mismo maldición por nosotros, porque escrito está: "Maldito todo el que cuelga de un madero"» (Gal 3, 13).

Así pues, si el origen de los evangelios obedece realmente a invenciones arbitrarias y no verificadas de sus anónimos redactores, los hechos podrían ser interpretados perfectamente del siguiente modo: Jesús —que después de todo tenía que morir para justificar la historiase habría suicidado en una especie de gesto de nobleza. Pero la infamia recaería sobre Judas, que fue condenado a ser «colgado de un madero», tal y como prescribía el libro del Deuteronomio al que se refiere San Pablo: «Maldito (es decir, que debía de morir a manos de todo el pueblo) quien reciba dones por condenar a muerte a un inocente» (Deut 27, 25). Si como afirma cierta crítica, los evangelios no son más que relatos creados por la fantasía y por tanto moldeables a voluntad, podríamos obtener un magnífico efecto teatral de la siguiente forma: El arresto y la ejecución de Judas, conforme a la ley, con el consiguiente descubrimiento de la inocencia de Jesús. Esto es lo que hicieron, por ejemplo, los apócrifos, como el llamado «evangelio de Barrabás», en el que el apóstol traidor era crucificado en lugar de su Maestro.

Lo cierto es que los que sostienen la hipótesis de la invención del episodio, remiten, en el caso del suicidio, a precedentes de la Escritura hebrea que habían servido de modelo. Ya demostraremos más adelante como la comunidad cristiana no le habría convenido inventar a Judas, un discípulo traidor, sino más bien ocultar su existencia. Entre los críticos a los que nos referimos está Charles Guignebert, un célebre investigador no creyente de la Sorbona, heredero de la traición de Renan y Loisy, cuyo libro sobre Jesús es significativamente el único sobre esta materia publicado por las ediciones Einaudi y también el único incluido en una colección de esta misma editorial, concretamente en el apartado «orígenes del cristianismo

«El suicidio de Judas fue inventado —afirma tajantemente Guignebert— buscando un paralelismo con el suicidio en la horca de Ajitofel, consejero de Absalón» Pero si consultamos el Segundo Libro de Samuel (17, 23), al que remite este investigador, podremos apreciar que ambos hechos sólo tienen en común el que sus protagonistas eligen el mismo tipo de suicidio.

Con semejante método, resulta fácil derivar unos hechos de otros. Sería posible, por ejemplo, demostrar que el fusilamiento de Mussolini en 1945 es un mito, una leyenda creada por alguien «buscando un paralelismo» con el fusilamiento en 1849 del general Gerolamo Ramorino, considerado responsable de la derrota de Novara en la segunda etapa de la primera guerra de la unificación italiana. Ambos personajes fueron protagonistas de la historia de Italia, estaban relacionados con el ejército, fueron fusilados en una ciudad del Norte y tuvieron responsabilidad en una derrota... ¿No es ésta una forma creíble de razonar sobre dos testimonios? Pero aparte también está el hecho de que existe además otra curiosa contradicción. Lo veremos después con más detalle, a propósito de las profecías del Antiguo Testamento que para muchos críticos serían «creadoras de historia», incluida la ficción en torno a Judas.

Y es que por un lado se afirma que los evangelios fueron una obra tardía y que se compusieron en círculos no judíos sino helenísticos, muy alejados de un Israel semidesconocido, después de que fuera destruido por la apisonadora romana en el año 70, tras ser sofocada la rebelión judía. Pero por otro lado se defiende la hipótesis de que unos desconocidos difusores de la cultura griega no supieron hacer otra cosa que basarse en episodios y personajes secundarios de la historia judía, como Ajitofel, desconocido probablemente por la mayoría de los israelitas piadosos y a pesar de todo, lo suficientemente importante para inspirar a esos helenistas un personaje fundamental como el de Judas.

Abierta una vía para la reflexión sobre la muerte del traidor, sin por ello pretender agotar el tema, examinaremos a continuación lo que nos dicen los textos y la historia acerca de las dificultades (que parecen más arduas que las examinadas hasta ahora) referidas al después de la muerte de Judas.

¿En qué consiste la historia del Hacéldama y de sus compradores?, ¿lo compraron los sacerdotes o el propio Judas? Tendremos que referirnos a alfareros, a sepulturas para extranjeros en Jerusalén, al valor de las treinta monedas de plata o a los contratos de compraventa con arreglo a la Ley. ¿Son todos ellos aspectos «irrelevantes»? Quizás, pero sólo para aquellos que no sepan apreciar, en todas y cada una de las palabras de los evangelios, su inagotable contenido.

IV. El precio de la traición: Hacéldama, «Campo de sangre»

EN la primera etapa de nuestra investigación sobre Judas hemos intentado analizar el final del apóstol traidor.

¿Se suicidó? ¿Y de qué modo lo hizo? Entre las dos versiones de que disponemos (la de San Mateo y la de los Hechos de los Apóstoles) existe ciertamente una contradicción, pero si examinamos con atención los textos, podremos darnos cuenta de que más que ante una contradicción, estamos ante una complementariedad.

Pero, ¿qué sucedió tras la muerte de Judas, o mejor dicho, después de su traición y de que le fuera entregado el dinero? También en este punto las dos versiones parecen presentar diferencias.

Recordemos lo que nos dicen los dos textos.

Mateo: «Los príncipes de los sacerdotes recogieron las monedas de plata y dijeron: "No es lícito echarlas en el tesoro del templo porque son precio de sangre". Y tras deliberar en consejo, compraron con ellas el Campo del alfarero. Por eso se llamó aquel campo, hasta el día de hoy, "Campo de sangre"». (Mt 27, 6 y ss.).

Los Hechos de los Apóstoles: «Judas compró un campo con el precio de su delito (después describe las circunstancias de su muerte violenta). Esto fue conocido por todos los habitantes de Jerusalén, de modo que aquel campo se llamó en su lengua Hacéldama, es decir, Campo de sangre» (Hch 1, 18 y ss.).

Ambas fuentes están de acuerdo en el destino que se dio a aquellas abrasadoras monedas y respecto al nombre que acabó tomando el terreno adquirido con ellas. Pero, ¿quién compró el campo? ¿Los dirigentes judíos (San Mateo) o el propio Judas (Hechos)? ¿La sangre mencionada es la de Cristo (San Mateo) o la de Judas (Hechos)? ¿Resulta posible —al margen de apologéticas forzadas o literalismos ingenuos— hallar un punto de encuentro entre las dos versiones y describir con precisión los auténticos hechos? ¿O bien la única solución es afirmar que en los dos textos han confluido tradiciones diferentes? Esta última es desde hace tiempo la postura, que por lo demás no es incompatible con la fe, de numerosos biblistas cristianos. ¿O bien habrá que resignarse a dar la razón a los investigadores no creyentes que aquí, como en otros pasajes, denuncian tantas incoherencias y confusiones que no sería posible atribuir ningún rasgo de historicidad al Nuevo Testamento?

Sin embargo, este último tipo de crítica bíblica, radical y destructiva, parece caer en la misma incoherencia que reprocha a sus adversarios. Por ejemplo, Alfred Loisy hace mofa de los intentos de la tradición cristiana de concordar las dos versiones de la muerte de Judas («¿ahorcado o reventado?»), y escribe irónicamente que «aquí no hay más que fantasías». Pero también este famoso investigador racionalista construye su propia «fantasía», tal y como dice Pierre Benoit, un biblista de nuestro tiempo, que ha estudiado en profundidad los textos de que nos ocupamos.

Afirma Loisy que el cuerpo de Jesús habría sido arrojado a una fosa común que existía en Jerusalén (pero de la que no nos dicen nada las fuentes antiguas que poseemos) y que se habría llamado

Hacéldama. Para borrar cualquier referencia a tan desagradable realidad y honrar la sepultura del fracasado seudo Mesías, sus discípulos habrían inventado el asunto de la tumba ofrecida a Jesús por José de Arimatea y habrían trasladado a aquel vergonzoso «Campo de sangre» la tumba de Judas. Estaríamos, pues, ante una sustitución interesada de personas, o mejor dicho, de cadáveres...

Es inútil decir que la hipótesis de Loisy es del todo gratuita.

Es una «fantasía», pero tiene al menos la cualidad de demostrar cómo también los investigadores que sospechan que todo son invenciones de los autores del Nuevo Testamento se ven obligados a hacer referencia a un tan preciso como incómodo signo de historicidad.

Nos estamos refiriendo al Hacéldama, el «Campo de sangre», incrustado tanto en los versículos de San Mateo como en los de los Hechos y que no tiene otra posible explicación que el recuerdo persistente de un nombre ligado a la topografía de Jerusalén. Así lo reconoce el propio Loisy, que se deja llevar por sus deducciones construyendo un relato arbitrario en el que trata de desfigurar la historicidad ya que no puede eliminarla.

Por otra parte, debemos destacar que el nombre de Hacéldama parece servir para confirmar la primitiva tradición cristiana sobre el origen de los evangelios. Una tradición que siempre ha afirmado que San Lucas, autor de los Hechos de los Apóstoles, hombre de cultura griega —dentro del circulo de San Pablo— escribe sobre todo para personas de ascendencia y formación similares a la suya, es decir, helenística, y no semítica. Así pues, Lucas introduce un paréntesis explicativo en el discurso de Pedro al mencionar el nombre arameo del terreno («de modo que aquel campo se llamó en su lengua Hacéldama») para añadir luego la explicación («es decir, Campo de sangre»). Es un término arameo correcto —que sirve para confirmar que este escritor «griego» no está hablando de una Palestina de fantasía, sino que se refiere a una tradición que tiene allí su origen— y es correcta la traducción dirigida a unos destinatarios que ignoran las lenguas semíticas.

También pertenece a esa misma y muy antigua tradición que el autor del primer evangelio sería el apóstol San Mateo, llamado también Leví, el publicano al que Jesús llamó para que lo siguiera mientras estaba sentado en el banco de los impuestos (Mt 9, 9 y 10, 3). En cualquier caso, los creyentes siempre han afirmado que se trata de un texto «escrito por un judío y dirigido a los fieles procedentes del judaísmo» (Orígenes). Y aquí tenemos un detalle, entre otros muchos. A diferencia de Lucas, Mateo no considera necesario aclarar a sus destinatarios cómo se dice «Campo de sangre» en arameo porque éstos lo saben perfectamente. Asimismo y confirmando que escribe a personas que conocen bien Jerusalén, Mateo añade: «Compraron el Campo del alfarero», lo que indica que se refiere a un lugar conocido. Ello queda demostrado también por el empleo del artículo —*ton agrón*—que no se emplearía en griego si se quisiera indicar no «el» campo, un campo determinado, sino «Un» campo. *Cum articulo, quía notus* dice una reciente edición crítica del Nuevo Testamento, dirigida por Gianfranco Nolli. Por el contrario, Lucas emplea *koríon* —sin artículo—, o sea «un pedazo de tierra» o «Un lugar», al no ser necesaria una indicación más precisa para personas que no conocían aquella zona.

Mateo ha lanzado una especie de reto, una llamada a la comprobación de una realidad que podía ser constatada directamente por sus interlocutores judíos: «Por eso se llamó aquel campo, hasta el día de hoy, "Campo de sangre"». Es como si hubiera querido decir: ¡Si no creéis, informaos! Este detalle asimismo parece darnos indicios de una redacción de su evangelio anterior al año 70, es decir, a la caída de Jerusalén, que ocasionó la completa destrucción de la ciudad, su total despoblación —los supervivientes fueron deportados— y la entera devastación de sus contornos atacados con especial saña

por los sitiadores romanos durante años.

Un indicio similar lo encontramos también en los Hechos «Esto fue conocido por todos los habitantes de Jerusalén, de modo que aquel campo se llamó...» Esta expresión parece indicar también aquí otro punto a favor de una tradición que se remontaría a antes del año 70 y no después, cuando ya no se podía hablar de «habitantes de Jerusalén», al menos originarios de la zona. Los que no murieron durante el terrible asedio o no fueron exterminados (si es que antes no se suicidaron) cuando los romanos penetraron en el interior de la ciudad, fueron vendidos como esclavos (hasta el punto de originarse una caída de los precios en todos los mercados de esclavos del Mediterráneo por exceso de oferta) o fueron desperdigados por el resto de Palestina, mientras entre las ruinas desiertas de Jerusalén acampaban los legionarios de la victoriosa décima *Legio Fretensis*, es decir, la que estaba de guarnición en *Fretus*, el estrecho de Mesina.

Dice Pierre Benoit que «el término arameo, Hacéldama es una firme garantía de la historicidad sustancial del drama de Judas», pues remite a una realidad local concreta y se añade a los detalles de crónica que son abundantes tanto en los textos evangélicos como en el resto del Nuevo Testamento. Todo lo contrario de lo que sostienen quienes afirman que esos textos son de composición mítica y que se escribieron en fecha tardía, tras un lento alumbramiento, en ignorados lugares del Mediterráneo muy distantes de un Israel del que ni siquiera existía ya el nombre. A base de referencias similares, a menudo improvisadas y aparentemente «superfluas» (pero que para nosotros son de gran valor), los textos de los orígenes del cristianismo nos demuestran que no se mueven ni mucho menos en el reino de la fantasía sino sobre un terreno concreto, bien conocido por los autores y también, con frecuencia, por los destinatarios.

Volvamos una vez más al versículo séptimo del capítulo 27 de San Mateo: «Compraron el campo del Alfarero para sepultura de los forasteros». No debemos olvidar que todo lo referente a los cadáveres estaba regido entre los judíos por una serie de rigurosas prohibiciones de impureza. Las sepulturas sólo podían estar situadas fuera de los muros de la ciudad. Sabemos asimismo que, fuera de los núcleos de población, se situaban los fabricantes de alfarería, en compañía de los fundidores de cobre y de otros metales. Ello obedecía no tanto a motivos «ecológicos» (proteger a los ciudadanos de humos y exhalaciones) como religiosos». En efecto, los que trabajaban la arcilla y los metales podían resultar sospechosos. Su oficio les daba ocasión de forjar los aborrecidos ídolos que Israel había combatido a lo largo de toda su historia, pues el amor sólido e imperecedero de este pueblo se basaba en adorar a un Dios único, celoso de su singularidad hasta el punto de que estuvieran prohibidas las imágenes de cualquier ser viviente.

Por tanto, era posible que coincidieran un terreno destinado a cementerio y un lugar para ejercer el oficio de alfarero, pues ambos tenían que estar situados fuera de los muros de la ciudad. Y todavía existía otra razón para que un «campo del Alfarero» pudiera ser destinado a usos funerarios. Sabemos que los terrenos arcillosos eran preferidos no solamente por los alfareros sino que también eran aptos para enterramientos, puesto que un suelo de estas características parece que acelera la descomposición de los cadáveres.

Era asimismo necesaria la existencia de cementerios para forasteros en una ciudad que era uno de los centros de peregrinación más importantes del mundo. Todos los años fallecían numerosos «forasteros» judíos procedentes de la diáspora y que habían venido para adorar a Dios en la Ciudad Santa. El fervor religioso hacía que muchos ancianos y enfermos emprendieran un viaje sin retorno.

No nos estamos refiriendo a teorías. Una muy antigua y al parecer sólida tradición —sitúa el Hacéldama al sur de Jerusalén, muy cerca de las murallas. Se podía llegar a él por una puerta que recibió desde siempre la significativa denominación de puerta de la alfarería. Y justamente aquí, se lee en el Antiguo Testamento, el profeta Jeremías, por mandato del mismo Dios, compró una orza de barro (Jer 19, 1 y ss.) Todavía en la actualidad pueden verse en el lugar basamentos de arcilla y además se han descubierto canalizaciones que llevaban hasta allí, procedente del cercano manantial de Gihon (Siloé), el agua indispensable para los trabajos de alfarería. Eran las mismas aguas que alimentaban en la ciudad la piscina ligada al recuerdo de los milagros de Jesús. La industria de alfarería era importante asimismo por el hecho de que estando situado el lugar en el valle de la Gehenna, estaba cercano a otros dos valles, el Tyropeón y el Cedrón, desde los que soplaban fuertes vientos que servían para alimentar con su oxígeno la llama de los hornos, Las excavaciones efectuadas en la zona han servido para demostrar— confirmando quizás definitivamente la solidez de la tradición evangélica —que aquellos terrenos arcillosos fueron utilizados como cementerio.

No obstante, en este drama de judas persiste la contradicción más difícil de solucionar y la que ha llevado a muchos —también a especialistas creyentes— a rendirse a la hipótesis (pese a todos los indicios de historicidad reseñados anteriormente) de que en las dos versiones se han entremezclado, junto a referencias exactas, otros elementos de tradiciones contradictorias.

Nos estamos refiriendo a lo que dice San Mateo de «compraron el campo del Alfarero para sepultura de los forasteros». Ello parece contrastar ineludiblemente con lo que narra San Lucas: «judas compró un campo con el precio de su delito».

Ernest Renan es el célebre autor de la insidiosa y muy difundida *Vida de Jesús*. Todavía hoy, a más de ciento treinta años desde su publicación, siguen apareciendo nuevas ediciones, y todo aquel que esté atento a la realidad de los hombres y no se encierre en la torre de marfil de los especialistas, sabe por experiencia directa que dicho libro sigue estando en el origen de muchas crisis de fe. Renan, partiendo de la cita «compró un campo» nos describe a un Judas Iscariote, disfrutando apaciblemente de su posesión y escuchando con ironía los rumores que le llegan de que sus antiguos compañeros han difundido la noticia de que en su desesperación, se habría suicidado y de que su finca recibía desde ahora el truculento nombre de «Campo de sangre»...

También esto resulta ser una «fantasía» y es el propio Loisy quien arremete contra el idílico huerto de Judas imaginado por Renan. Al igual que los creyentes, los incrédulos no siempre suelen estar de acuerdo...

Sin embargo, puede parecer un tanto apresurada, si no ingenua, la hipótesis de querer conciliar los dos textos, en nombre de una exegesis tradicional, apuntada por Giuseppe Ricciotti: «Los Hechos parecen atribuir la adquisición del campo al propio Judas, como si se hubiera suicidado después de su compra. En realidad, se trata de un modo reflexivo y abreviado de expresión. La compra es atribuida a Judas, ya que fue él quien proporcionó a los sanedritas el dinero para efectuarla».

Ante esta hipótesis podríamos tener la reacción de sentirnos molestos, pensando que el investigador intenta librarse un tanto subrepticiamente de una dificultad que es real. Y como dice Giovanni Papini, tentado alguna que otra vez de recurrir a un método similar, «hay algo siempre molesto en las defensas demasiado facilonas, y es su apariencia de oficialidad». En cualquier caso, si nos vienen molestias e irritaciones instintivas deberemos superarlas de un modo racional para poder así analizar todas las

posibilidades, sin prejuicios de ninguna clase

Haciendo acopio de paciencia, volveremos a Mateo, 27, 6 − 7, cuyo texto hemos transcrito al comienzo del capítulo.

En estos versículos vemos algunos indicios de historicidad. Está confirmado en todas las fuentes la observación atribuida a los sacerdotes sobre la «no licitud» de destinar el dinero al tesoro del templo. La ley impedía al Santuario aceptar como ofrenda, pago o indemnización, fondos procedentes de ganancias de origen sospechoso o inmoral. Y ciertamente pertenecía a este género la recompensa entregada en secreto a un discípulo por traicionar a su maestro, que de este modo había podido ser condenado a muerte. Judas se desesperó por ello cuando ya era demasiado tarde, pero los sanedritas lo sabían desde el principio. Por eso dijeron: «Es precio de sangre».

Llama la atención que en el original griego de San Mateo el tesoro del Templo no esté expresado con un término griego sino con *korbanás*, que procede del arameo *Qorban* y que significa «ofrenda hecha al templo» y, por extensión, señala el lugar donde se recogían las ofrendas. Al igual que Halcédama, se trata de otro semitismo que remite al origen judío del evangelio y que supone un indicio de verosimilitud de los hechos narrados.

En los citados versículos del primer evangelista aparece una imprecisión (o, mejor dicho, una referencia muy precisa) que, sorprendentemente, ha pasado casi desapercibida en muchos estudios exegéticos sobre los evangelios: «Los príncipes de los sacerdotes recogieron las monedas de plata...» En realidad, los sacerdotes no podían recoger aquellas monedas, dado que eran «precio de sangre», es decir impuras, y por tanto indignas de ser destinadas al *korbanás*. Tocar esas monedas de plata habría significado, para aquellos jerarcas religiosos, incurrir en grave «impureza legal», teniendo que emplear tiempo y esfuerzo en liberarse de ella. Además era el viernes anterior a la gran fiesta de la Pascua, y ningún sanedrita podía permitirse ser privado de celebrarla por una imprudencia de este género. Por otro lado, no se podía dejar tirada por el suelo, en un sitio público, una cantidad de dinero no muy alta, pero bastante aceptable (más tarde hablaremos de su poder adquisitivo). Hacerlo así era exponerla a ser sustraída, pero sobre todo exponer al escándalo y a la «impureza» a aquel lugar sagrado. Y por último, aunque se recogieran de algún modo las monedas, no se las podía destinar al tesoro, pues eran «impuras», y por tanto, solo cabía para ellas un destino también «impuro».

Así pues, es probable que aquellos hombres taimados y precisos conocedores de las artimañas que les permitían atravesar las tupidas redes de la ley, pensaran en (resulta significativa en el texto la expresión «y tras deliberar en consejo») alfareros y cementerios. Como ya hemos visto, los que trabajaban la arcilla ejercían un oficio pagano, hasta el punto de que algunos doctores de la ley los consideraban en estado de «impureza permanente». Otro tanto sucedía, por ejemplo, con los pastores que eran sospechosos de no realizar los lavatorios rituales. Hombres como los alfareros sí podían permitirse recoger un dinero impuro y hacerlo suyo, a cambio de la cesión de un pedazo de tierra para algo no menos inmundo que un cementerio.

Y puesto que aquel dinero ya no pertenecía al Templo —y por tanto, no podía volver a él— y como tampoco ninguno de los sacerdotes que administraban los fondos del templo podía hacerlas suyas, las monedas pertenecían definitivamente a Judas, lo quisiera éste o no. Por ello el contrato con el alfarero debió hacerse a nombre de Judas Iscariote (pese a que éste entretanto había desaparecido o se había suicidado).

Si todo sucedió así, pues creemos que no se trata de una invención fantasiosa ya que lo expuesto anteriormente encaja en lo que sabemos de aquel período histórico y de la lógica de aquellos hombres, tiene razón San Mateo: «Compraron con ellas el campo del Alfarero» (por tanto «recogieron las monedas de plata» habrá que entenderlo como que «las hicieron recoger»). Pero tampoco están equivocados los Hechos de los Apóstoles: «Judas compró un campo con el precio de su delito». Y según el original griego, Judas más que compró, poseyó, pues hay expresada una idea de «pasividad» —se trata de un muerto o de un ausente—, mientras que el comprar implica una idea de «actividad», de iniciativa personal.

Por tanto, debió efectuarse una ficción jurídica que encaja perfectamente con la refinada hipocresía que caracterizaba a aquel ambiente. Y según el propio Jesús, aquella hipocresía alcanzaba sus más elevadas cotas en las cuestiones referentes al *Qorban,* el tesoro del templo. Refiriéndose a estas astucias legales, dijo el Nazareno amargamente: «Y hacéis otras muchas cosas semejantes a éstas» (Mc 7, 8 − 13).

Aun admitiendo, por supuesto, la posibilidad y legitimidad de otra interpretación, somos de la opinión que —desde la perspectiva que acabamos de exponer— la supuesta «contradicción» entre los dos textos estudiados podría no ser necesariamente tal.

Por otra parte, «contradicciones» como la expuesta, están, paradójicamente, entre los indicios más seguros del carácter histórico y no legendario de las narraciones evangélicas. Pietro Zullino, autor de una reciente «investigación sobre Judas», ha construido en torno a las dos versiones de Mateo y Lucas un cúmulo de hipótesis que presenta, como ya es habitual, como si se tratara de certezas.

Dice Zullino: «La Iglesia no ha eliminado la inadmisible esquizofrenia de los textos sagrados. Y ahora ya es tarde, pero hubo un tiempo en el que sí pudo haberlo hecho, teniendo en cuenta que los escritos del Nuevo Testamento son el resultado de una elaboración de siglos. Para tranquilidad de los fieles era necesario que la Iglesia hubiera silenciado el testimonio de Pedro en los Hechos y que hubiera suprimido los versículos referentes a Judas del capítulo 27 del evangelio de Mateo». Y puesto que no se ha eliminado todo lo concerniente al drama de Judas, «se ha alcanzado un grado de dificultad que ya es milenaria, además de un motivo de desesperación para los intérpretes cristianos».

¿Qué tipo de razonamiento es el de Zullino? Los evangelios están llenos de discordancias que, aunque no se refieran a cuestiones esenciales, resulta a veces problemático hacerlas concordar entre sí. Concretamente en el tema de la Pasión, tenemos la inscripción que Pilato hizo colocar sobre la cruz de Jesús indicando la causa de la condena. Nos referiremos a ello más adelante. Bastará ahora con decir que los cuatro evangelios hablan de aquella inscripción, pero cada una de las cuatro versiones sobre lo que había escrito es diferente a las otras, aunque sea en pequeños detalles. Estas discrepancias pueden afectar alguna vez no sólo al marco histórico sino también al contenido de la doctrina. Entre los casos más problemáticos, están los puntos de vista de Pablo y de la carta de Santiago sobre la relación entre la fe y las obras. Por ello los católicos creen que hay que leer la Sagrada Escritura conforme a la Tradición, a la interpretación que de ella ha dado la Iglesia.

Pero todos los iconoclastas «científicos» de la historicidad de los evangelios sostienen que esos textos no serían más que creaciones fantásticas, ampliaciones legendarias efectuadas por una comunidad de creyentes que quería construirse un Dios a la medida de sus expectativas, sus aspiraciones y su fe. Asimismo estos mismos iconoclastas creen que aquella comunidad habría elaborado primero, y después conservado cuidadosamente, unos textos plagados de frecuentes contradicciones

¿Ha sido por masoquismo, porque le guste crear dificultades o provocar desesperación según diría Zullino, por lo que la Iglesia de los primeros siglos habría creado, divulgado y conservado a toda costa unos textos con discordancias, cuando habría bastado muy poco para dar a todas aquellas fabulaciones un aspecto impecable?

Tal forma de actuar sería absurda, a menos que en el origen de los evangelios sólo se quiera ver una historia capaz de ser manipulada a discreción. Todo hace pensar en una comunidad obligada a no moverse más allá de los materiales de que disponía y que necesitaba de testimonios que fueran de gran credibilidad. Recuerdos y tradiciones a veces contradictorios, pero de gran fidelidad histórica. En todo caso, se trataba de testimonios intangibles, pese a que pudieran ser fuente de problemas.

A los críticos se les puede oponer el argumento de las tentativas de retocar los textos para establecer unas concordancias definitivas. Pues bien, estos proyectos se encontraron siempre con la resistencia tenaz de la Iglesia, que no dudó en lanzar excomuniones y declarar herejes a quienes se atrevieron a hacerlo. Para un creyente, los orígenes de la fe están asentados sobre la sólida roca de los testimonios, y no sobre la flexible arcilla de las fabulaciones. Se trata de la convicción de que las primeras informaciones que tenemos sobre Jesús no son modificables, pues se trata de un bloque compacto de recuerdos y testimonios privilegiados de los que la comunidad cristiana se considera una celosa custodia, pero nunca su dueña.

Lo que acabamos de exponer puede aplicarse a lo que dicen Mateo y los Hechos acerca de Judas. Sólo así se entiende que no se hicieran en estos textos las modificaciones que propone Zullino.

Pero en realidad, lo que debería ser motivo de grandes aprietos para la Iglesia no serían tanto las contradicciones sobre el final de Judas como la propia figura del apóstol traidor. Un personaje que no habría sido conveniente inventarse o al menos habría que haber eliminado su recuerdo con todo cuidado.

Terminemos con unas palabras de un investigador judío de nuestro tiempo, uno de los pocos de entre su pueblo que se han sentido inclinados a estudiar a fondo la figura de aquel extraordinario hijo de su raza. Nos referimos a Shalom ben Chorin: «¿Para qué Judas? ¿Por qué la comunidad cristiana habría tenido que inventarse un personaje que para ella resultaba tan doloroso?» De ello hablaremos en el siguiente capítulo.

V. Pero ¿existió realmente Judas Iscariote?

EN el capítulo anterior nos referíamos al israelí Shalom ben Chorin, un erudito escritor que publicó recientemente en alemán *Bruder Jesus* (Hermano Jesús. Una perspectiva judía sobre el Nazareno), y donde dice lo siguiente: «La historicidad del personaje de Judas no puede ser puesta en duda. Por la sencilla razón de que un personaje de estas características habría sido tan embarazoso (en el original, *so storend*, "tan molesto") para la primitiva comunidad cristiana que nunca se le habría ocurrido inventarlo».

Estamos ante una deducción de sentido común que va a hacer del tema de Judas, que se basa en la historicidad y que tiene en cuenta las dudas y problemas internos a los que nos hemos referido anteriormente. La opinión del investigador judío es compartida por otros colegas de distintas confesiones, como el valdense Vittorio Subria: «Judas ha representado para los círculos de la Iglesia primitiva (y todavía lo sigue representando para los cristianos de hoy) un escándalo tan perturbador que de buena gana habrían eliminado su recuerdo». Y Wilhelm Keim opina: «Demostrar que la traición de Judas nunca tuvo lugar significaría quitar una pesada piedra asentada sobre el corazón del cristianismo. Desgraciadamente, eso no se puede demostrar».

Con su propia existencia, Judas plantea serios problemas. Es un misterio que supone un trastorno para la fe y un problema que desafía a la razón. Puede resultar también un escándalo, pues parece poner en entredicho la credibilidad de Jesús o la de sus testigos privilegiados, los apóstoles.

Comencemos por éstos últimos, los apóstoles, «columnas de fe», sobre cuyo testimonio los cristianos hemos sido invitados a creer. Este testimonio —venerado e indiscutido en los orígenes del cristianismo está en el fundamento de los evangelios que han llegado hasta nosotros. En ellos se nos pide «apostar» por Jesús como Mesías esperado por Israel y confiar en sus palabras, y tan solo en ellas.

Dicen los que afirman que los textos fundamentales del cristianismo no merecen ninguna credibilidad, viendo sólo en el los un sospechoso entramado de mitos y leyendas con escasa o ninguna base histórica: «Detrás de los evangelios hay una comunidad con abundante capacidad creativa que ha elaborado cuatro libros de la fe a su medida y de acuerdo con sus exigencias».

Pero si ello hubiera sido realmente así, aquellos testigos tendrían que haber actuado de manera diferente. ¿Dónde se ha visto que una comunidad, que quería convencer del anuncio de la Verdad por excelencia, ofreciera algo de lo que no podía garantizar su autenticidad? Se nos exige la fe a partir del testimonio de unos discípulos de los que se dice que no han sabido velar ni una hora con su Maestro; de unos hombres que han huido en el momento del peligro y que han dejado morir a Jesús en medio del abandono y la soledad más completos. Sin ir más lejos la propia columna de la fe, la «piedra» Cefas, el jefe de los Doce, ha terminado por negar a su Maestro delante de una sirvienta. Y por lo demás, ese mismo Pedro ha merecido de Jesús un «elogio» como éste: «¡Apártate de mí, Satanás!, pues eres para mí escándalo, porque no gustas las cosas de Dios, sino las de los hombres» (Mt 16, 23).

Todo esto hace sospechar que los evangelios cuentan toda la verdad y nada más que la verdad. Si todo fuese una invención, no habría sido presentada en esa forma.

Encontramos otra similar «presunción de verdad» con sus peculiares características en el caso de

Judas, el traidor. Judas era uno de los Doce, tal y como nos recuerda, junto con los demás evangelistas, San Marcos —y no resulta difícil percibir el temor y la vergüenza que subyacen en una precisión semejante— al describir la llegada a Getsemaní de la chusma que arrestó a Jesús y que iba guiada por el propio Judas Iscariote.

Asimismo Charles Guignebert, el investigador no creyente que quiso demoler versículo a versículo el Nuevo Testamento, tiene que admitir: «Debemos destacar que la tradición no habría podido inventar un delito tan horrible por parte de un apóstol y por tanto, tuvo que aceptar el hecho». Con este profesor de La Sorbona están también de acuerdo sus más famosos colegas no creyentes, desde Loisy a Maurice Goguel, pasando por el italiano Pietro Martinetti que dice al respecto: «La primitiva comunidad cristiana, que veneraba a los apóstoles como santos, no habría inventado deliberadamente que del propio Colegio Apostólico hubiera salido un traidor».

Así pues, hay que admitir que estamos ante una evidente «discontinuidad», por emplear el lenguaje de los especialistas cuando se refieren a algo que está en el Nuevo Testamento y que iría en contra de los intereses del primitivo cristianismo. El hecho mismo de que esta «discontinuidad» permanezca y no haya sido eliminada, hace pensar en su historicidad, en algo que no se puede o no se quiere ocultar.

Pero tras admitir esta «discontinuidad», un Guignebert saca una consecuencia que desconcierta y parece hacer daño a la propia lógica: «No apetece mucho en este caso inventar una leyenda». Y menos apetece todavía si esta leyenda choca de raíz con los intereses de sus propios creadores. Pensemos una vez más en la idea racional (o al menos de sentido común) de que nadie, a no ser que fuera masoquista, se crearía dificultades a propósito. Tal como dice Joachim Jeremías, un gran especialista del Nuevo Testamento: «Las noticias escandalosas no se inventan».

Sin embargo, el sentido común no parece impresionar a Guignebert, ni a Renan (se refiere él también a «la leyenda de Judas»), ni a Loisy («lo de la traición se inventó, probablemente para dar un contenido de mito al suplicio de Jesús»; ¿y dónde queda entonces la credibilidad del Colegio apostólico?), y tampoco al cristiano Rudolf Bultmann que, haciendo caso omiso de toda indicación en contrario, opta también por la no historicidad de la traición de Judas. Y son de idéntica opinión muchos otros investigadores de la Formgeschichte que ven en ella otro hilo más de una tela de araña elaborada por manos desconocidas.

Con todo, algunos, reconociendo la «discontinuidad» de un personaje como Judas con los intereses de la primitiva comunidad cristiana, han elaborado la hipótesis de que la propia comunidad (y los evangelios serían resultado de ello) la habría introducido por una especie de necesidad interna de la narración, ya que la economía de los hechos hacía necesaria la figura de un traidor. Pero Guignebert, que no es nada sospechoso, dice al respecto: «¿Hasta qué punto era necesaria la malvada acción de Judas para el cumplimiento de los designios de los sumos sacerdotes? Hay que saberlo entender, pues si no estamos ante una traición completamente inútil».

Para entenderlo, se puede dar la explicación de que los sacerdotes querían arrestar a aquel supuesto profeta, pero no a plena luz del día, ya que no podía saberse la reacción de la multitud que se había reunido en Jerusalén para la celebración de la Pascua. Se hacía necesario proceder a su captura con discreción, presumiblemente de noche, pues era sabido que entonces era cuando salía de la ciudad aunque ignoraban donde se refugiaba. Habría que indagar discretamente haciendo que le siguieran.

Pero entonces, de forma tan espontánea como inesperada, se presentó uno de sus discípulos y se

puso a disposición del Sanedrín. Y aquí podemos ver cómo las «discontinuidades» aumentan en la misma medida que las dificultades para los urdidores de la leyenda. ¿Por qué agravar más todavía el ya de por sí grave hecho de la traición, y no presentarlo como un acto improvisado de debilidad, sino como el resultado de una fría premeditación? ¿Qué necesidad había de introducir —si no reflejara un acto de crispación bastante verosímil— la extrema aberración del abrazo y del beso a modo de signo de reconocimiento para los agresores?

De este modo, se confirma que no resulta «Completamente inútil» —por emplear la expresión de Guignebert— el papel jugado por el traidor. ¿Por qué un papel tan odioso tendría que desempeñarlo uno de los apóstoles? Si todo se tratara de una leyenda, existirían muchas otras maneras de obtener el efecto deseado.

Nunca debemos olvidar que el protagonista de los evangelios es Cristo, el Hijo de Dios mismo. ¿Por qué se le valoró en tan poco, en treinta monedas de plata (no denarios, sino siclos o estáteres) que era el precio de un esclavo de baja categoría? No olvidemos asimismo que «el frasco de alabastro, con perfume de nardo puro de gran valor» (Mc 14, 3 y ss.) estaba valorado en «más de trescientos denarios», el triple de lo que pagó el Sanedrín por el arresto de Jesús.

¿Por qué se valoró al Mesías en un tercio de un frasco de perfume, si se podían haber alterado las cifras, al igual que todo lo demás? ¿Se entiende esta actitud en quienes querían convencer de la divinidad de aquel artesano de Galilea?

Existe también la hipótesis de que el personaje de Judas habría sido introducido porque así lo exigían las profecías, ya que era necesario demostrar que se habían cumplido. Pedro dice en un discurso a sus hermanos: «Era preciso que se cumpliese la Escritura, la que el Espíritu Santo por boca de David había anunciado acerca de Judas...» (Hch, 1, 16). Más tarde (Hch 1, 20) hay una referencia al libro de los Salmos —tradicionalmente atribuido al rey David— pero no para aludir a una profecía sobre un traidor al Mesías sino para justificar el nombre Hacéldama.

En Mateo 27, 9 y ss. Se citan otras profecías, pero ninguna de ellas se refiere al hecho de la traición en sí, sino al problema de la compra del «campo del Alfarero» con las famosas treinta monedas.

Encontramos en estos mismos versículos lo que parece ser una «fatalidad» del evangelista: «Se cumplió así lo anunciado por el profeta Jeremías...» En realidad, se trata de una cita libre de Zacarías completada con otras de Jeremías. ¿Es una equivocación? Parece que sí, habida cuenta de que algunos códices introducen el nombre correcto del profeta o suprimen por completo cualquier nombre. San Agustín (y con él otros Padres de la Iglesia) intenta dar la siguiente explicación: «San Mateo, bajo la inspiración del Espíritu Santo, alude a Jeremías, aun sabiendo que se trataba de Zacarías, porque el Espíritu Santo quiso demostrar que todos los profetas habían sido inspirados por igual...». Y hay quien utiliza explicaciones bastante forzadas diciendo, por ejemplo, que el libro de Jeremías fue encontrado juntamente con el de Zacarías, por lo que al citar a uno de ellos, estaría citando también al otro...

Pero la verdadera cuestión que aquí se plantea es muy distinta. ¿Por qué en los textos que estamos analizando, admitiendo que sean auténticos, la comunidad permitió un «error» de este género, que sin duda sería advertido? ¿Por qué crearse semejante dificultad cuando bastaban pequeños retoques, una simple sustitución de nombres? Así lo hicieron tantos copistas a lo largo de los siglos, pero la Iglesia no quiso seguir su ejemplo. Si aquellos textos fueron considerados intocables hasta en los más pequeños detalles, ¿por qué habrían de ser modificados en los más importantes, como, por ejemplo, inventándose

la existencia de personajes fundamentales?

Lo cierto es que no había ninguna profecía que obligase a inventar la incómoda historia de un apóstol traidor. Tal y como sucede en otros pasajes (de ello habrá que hablar en un próximo capítulo de cuestiones importantes cuando no esenciales), todo está relacionado con algo que se suele decir con frecuencia: Las profecías de las antiguas Escrituras judías no son creadoras de historia, pues primero se produce el hecho (a menudo, «molesto» como en el caso de Judas) y hay que intentar darle una explicación, eliminando de alguna manera sus aspectos escandalosos, y para ello se hojean las páginas de la Escritura llegando a la conclusión de que los creyentes no deben preocuparse porque el hecho ya había sido «profetizado». La «profecía» sólo podría entenderse a la luz del hecho, que constituiría el *prius*, pero nunca sería una consecuencia de las antiguas profecías.

Como señala Pierre Benoit, a propósito de las profecías referentes a Judas: «El nuevo Testamento da la impresión de usar los textos bíblicos antiguos de un modo desconcertante y algo forzado. Se cita la Escritura un tanto libremente, cuando no de manera artificiosa, por lo que parece evidente que no es la Escritura la que ha configurado los hechos. Por el contrario, se ha buscado una explicación a los hechos en los textos, aunque sin lograrlo por completo».

Es algo que señala también ben Chorin que, como hebreo, también es un entendido en «su» Escritura: «La traición debió dejar consternados a los discípulos, y sólo más tarde y lentamente se elaboró el significado teológico del acontecimiento».

Este «significado teológico» se ha buscado sobre todo en la voz de los profetas. Dice otro biblista contemporáneo, Rinaldo Fabris: «Hay que reconocer que la tradición evangélica nos refiere un hecho incómodo y ha intentado explicarlo como cumplimiento de las Escrituras».

Decíamos anteriormente que resulta muy remota la posibilidad de que el caso de Judas fuera inventado porque hubiera puesto en entredicho la credibilidad de los apóstoles. Pero también podía poner en duda la veracidad del propio Jesús, es decir su discernimiento, su clarividencia, su misericordia.

Leemos en la voz Judas en la norteamericana *The Catholic Encyclopedia*: «Todas las dificultades de los textos y los problemas relacionados con muchos aspectos concretos de la historia de Judas Iscariote resultan poco importantes en comparación con el problema moral constituido por la caída, la traición y el terrible destino de Judas».

La contraofensiva desencadenada por el paganismo contra el cristianismo primitivo encontró uno de sus paladines en Celso, filósofo de formación platónica y autor de *Aletés lógos* (El discurso verdadero), donde quiso resumir el rechazo de la vieja filosofía clásica contra el mensaje de la nueva y vulgar religión de los esclavos que adoraban a otro esclavo, un crucificado por más señas. Veamos lo que escribe escandalizado este autor pagano, a propósito de Judas: «¡Un dios habría sido capaz de inducir a sus discípulos, los depositarios de su doctrina, aquellos con los que había compartido la comida y la bebida, a convertirse en impíos y sacrílegos! ¡El, que debería haber hecho el bien a todos los hombres y muy especialmente a los que había sentado a su mesa! ¡Resulta absurdo que haya sido un dios el que haya preparado asechanzas contra sus amigos, haciéndoles traidores e impíos!».

En esta cita de Celso se aprecia una irritación no sólo por aquella traición consentida sino por también por las circunstancias que contribuyeron a agravarla. En efecto, según nos narra San Lucas (22,

15 − 20) Judas Iscariote también participó en el banquete eucarístico, comió el pan y bebió el vino consagrado por Cristo, al mismo tiempo que los otros apóstoles. Para teólogos y exegetas (pero también para santos y místicos) esto supone un problema que más de uno, sin exageración de ninguna clase, ha llegado a calificar de «angustioso». Sobre este particular dice Guignebert: «¿Se quiere un ejemplo de la desenvoltura y frialdad con la que escribían los evangelistas? Lo podemos ver en el hecho de que Lucas colocara el anuncio de la traición inmediatamente después de la institución de la Eucaristía, de tal modo que Judas, cometiendo un horrible sacrilegio, participó también del sacramento. Y los teólogos no se han inmutado por ello».

Curioso modo de razonar el de Guignebert. Para él, los evangelios no son de inspiración divina sino el resultado de una larga y cuidadosa elaboración efectuada de acuerdo con los intereses de la primitiva comunidad cristiana. Si fue así, ¿por qué no se le hizo decir a Lucas lo mismo que a Mateo y a Marcos, los otros sinópticos, en los que no aparece la participación de Judas en el banquete eucarístico? ¿O por qué Juan, que no se refiere explícitamente a la fracción del pan y del vino, dice que Judas se marchó antes de los discursos más afectuosos e íntimos que Jesús dirigiera a los suyos?

¿Por qué no se hizo lo que quiso hacer Taciano, allá por el año 170? Este Taciano quería que concordaran los párrafos aparentemente discordantes de los evangelistas, y propuso la elaboración de un *Diatessaron* —literalmente «a través de los cuatro»— en el que el incómodo pasaje de Lucas habría sido oportunamente suprimido, refiriéndose únicamente a un Judas que se marchaba en el momento oportuno. La Iglesia rechazó tal propuesta y prefirió seguir fiel a sus evangelios, pese a todos los problemas que ello le pudiera reportar.

La institución de la Eucaristía es una de las circunstancias agravantes de la traición. Pero más agravante resulta todavía el hecho mismo de que la caída de Judas haya sido permitida. Por decirlo con las palabras de Celso: «¿Un dios habría sido capaz de inducir a esto a uno de sus discípulos? ¿Habría desencadenado una asechanza semejante contra uno de sus amigos, convirtiéndole en traidor?». Pero aun aceptando la caída, parece como si la misericordia de Jesús fuera puesta en duda por la ausencia de una palabra final de perdón. A través de los siglos ha habido como un sentimiento de compasión hacia Judas, casi como si hubiera sido víctima de una injusticia. No hay personaje de los evangelios al que se hayan dedicado más obras de escritores, poetas y novelistas, muchas veces con el propósito de justificarle, de hacerle escapar a un destino contra el que se rebelan, en nombre de la justicia.

Si Pedro recibió el don del arrepentimiento, ¿por qué no también Judas? San Juan (17, 12) nos narra la oración de Jesús al Padre: «Cuando estaba con ellos, yo guardaba en tu nombre a los que me diste, y los custodié, y ninguno de ellos se perdió, excepto el hijo de la perdición...» Pero, ¿por qué él?: «El que mete conmigo la mano en el plato, ése me entregará. Ciertamente, el Hijo del hombre se va, según está escrito de él, pero ¡ay de aquél por quién el Hijo del hombre es entregado! Más le valía a ese hombre no haber nacido». (Mt 26, 23 − 24).

Existe aquí también una «discontinuidad», y de las más incomprensibles, pues los evangelios intentan demostrarnos la misericordia de su Protagonista, que invoca el perdón para los mismos que le crucifican pues, «no saben lo que hacen». ¿Por qué aquel Jesús que había mandado «amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os persiguen», no perdonó él también al que le traicionó? ¿Por qué los evangelios no nos presentan a un Judas que se arroje a los pies del condenado mientras éste se dirige al Calvario en vez de narrar su desesperación y suicidio? A estas preguntas incómodas fueron sensibles los apócrifos (los «Hechos de Andrés, Pablo y Filemón») nos describen a un Judas perdonado por Cristo y

enviado por él para purificarse al desierto donde nuevamente no sabe resistirse al diablo que se apodera de él. Pero sin embargo esta vez Jesús lo castiga con merecido rigor, enviándolo al Amento, un mundo subterráneo menos terrible que el del infierno.

Estas «variaciones» introducidas por los apócrifos demuestran que el problema estaba ahí y que era bastante molesto. Pero si los cuatro evangelios que han llegado hasta nosotros, los únicos autorizados por la Iglesia, narran así los hechos, ¿no demuestra esto que estamos ante algo que sucedió verdaderamente, y que sólo así habría podido ser transmitido y aceptado por los destinatarios? Se trata de un misterio impenetrable y rompedor de todos los esquemas, y que ciertamente no pudo ser inventado.

En este asunto no sólo se cuestionaba la justicia y la misericordia de Jesús sino también su capacidad para escoger a sus amigos y discípulos. Y por eso Celso añadía de forma inflexible: «Se nos narra una traición llevada a cabo por los que él llamaba sus discípulos. Nunca se ha dicho de un buen general, que tuviera muchísimos hombres bajo sus órdenes, que fuera traicionado; ni siquiera de un jefe de bandidos. Sólo de un miserable como él, que dirigía a otros miserables. Además de por el hecho de que fuera traicionado por sus seguidores, este individuo demostró no solo ser un buen jefe, sino que tampoco consiguió obtener el respeto que los ladrones demuestran por el jefe de su banda».

Celso parece haber dado un jaque mate en toda regla. Resuenan aquí también las palabras del propio Maestro: «¿No os elegí yo a los doce? Sin embargo, uno de vosotros es un diablo» (Jn 6, 70). Judas no era precisamente alguien que se había infiltrado entre sus acompañantes. Lo dice Marcos en 3, 13: «Llamó a los que él quiso y vinieron junto a él. Instituyó a Doce para que estuvieran con él...».

Escribe un creyente encendido de pasión por la figura de Cristo, el ruso Dimitri Merezkovskij: «Siempre estamos dispuestos a arrojar piedras demasiado pesadas contra Judas, porque estuvo al lado de Jesús». ¿Acaso no sabía Jesús cuál iba a ser el comportamiento de Judas Iscariote? Si no lo sabía, hay que poner en duda su clarividencia. ¿O lo sabía, tal y como nos dicen claramente los evangelistas? Dice San Juan al hablar de la irrupción de Judas en Getsemaní con hombres armados: «Jesús, sabiendo todo lo que le iba a suceder...» (Jn 18, 4).

Pero todavía sigue cuestionada la misericordia de Jesús. En opinión de Guignebert, la muerte desesperada de Judas estaría «destinada a dar satisfacción a la fe de los creyentes que no habrían consentido que el traidor escapara impune». Pero en realidad, es el personaje mismo de Judas y su caída lo que la fe de los creyentes hubiera preferido no tener que admitir. Y si los admitió es porque vio en estos acontecimientos un misterio impenetrable que, al ser querido por Dios, debía tener algún significado positivo.

Por su parte, Loisy afirma: «Desde cualquier punto de vista que se mire, el que Judas sea una leyenda difícilmente encaja con la historia de los Doce, tal y como ha sido presentada por la tradición». Estamos de acuerdo con él. Y es precisamente lo que hemos intentado demostrar en las páginas anteriores. Pero queremos llegar a una conclusión que nos resulta mucho más lógica que la alcanzada por Loisy y otros. Lo de «difícilmente encajable» no se refiere a una leyenda sino a un escándalo público y notorio, a un acontecimiento real, a algo que —lejos de inventar— la Tradición tendría que haber preferido ocultar e ignorar.

Pero volviendo al destino eterno del probablemente más infortunado que malvado Judas, ¿qué podemos saber de lo que sucedió en su interior? ¿Acaso conocemos las motivaciones profundas de su actuación?

¿Obró movido por la codicia? Pero ya el conocido filósofo ateo alemán David Friedrich Strauss hacía notar que a Judas le hubiera sido más ventajoso fugarse con la bolsa de los apóstoles, que era el encargado de administrar, en vez de hacerse con aquella pequeña y vergonzosa cantidad que le dio el Sanedrín.

Respecto al destino final de Judas, pueden servir de consuelo las observaciones del biblista católico actual Claudio Gaucho: «Las palabras de Jesús y de Pedro sobre Judas no implican necesariamente una condena definitiva. Teniendo en cuenta su arrepentimiento —violento, pero sincero y motivado por el amor—, su condena nos resulta bastante improbable. No olvidemos tampoco que el Antiguo Testamento no se pronuncia de modo explícito sobre la inmoralidad del suicidio».

Hasta aquí las palabras del exégeta. Pero también los místicos tienen algo que decir al respecto. Habiéndose aparecido Cristo a Santa Catalina de Génova, gran exponente de la espiritualidad del siglo XV, y hablándole de su amor y compasión ilimitados, le habría dicho con una sonrisa indulgente: «¡Si supieras lo que he hecho con Judas! ...»

VI. Y la muchedumbre gritaba diciendo: «¡A ése no, a Barrabás!»

EL misterio (dentro del Misterio por excelencia, que la fe cristiana conoce con el significativo nombre de «pascual») se torna más oscuro e inquietante respecto a dos personajes que irrumpen de forma inesperada en el relato y de repente desaparecen, dejando a su paso una sucesión de interrogantes que se han prolongado durante siglos, muchos de los cuales todavía no tienen respuesta.

Estos oscuros personajes no son otros que Judas y Barrabás. Ya hemos hablado del primero. Intentaremos ahora enfocar nuestro objetivo sobre el segundo.

En los relatos de la Pasión y Muerte del Nazareno hay personajes cuya fama ha aumentado especialmente debido a su relación con el drama, pero cuyos nombres resultarían de cualquier modo conocidos, aunque sólo fuera a los pocos especialistas de la historia antigua. Este es el caso de Poncio Pilato, de los sumos sacerdotes Anás y Caifás, o del tetrarca de Galilea Herodes Antipas, el rey vasallo de Roma a quien el procurador de Judea remitió aquel molesto acusado, esperando librarse así del problema.

Estos cuatro nombres, que también son conocidos por las fuentes profanas, son una especie de eslabones que enlazan el relato evangélico con la historia universal. Vienen a ser las referencias donde se consuma el drama público (y el triunfo secreto, oculto a los ojos del mundo) de Jesús de Nazareth, aquel personaje de la crónica de Galilea y Judea que vivió entre los reinados de Augusto y Tiberio.

Pero si no fuera por los evangelios, nada sabríamos de un Nicodemo, de un Simón de Cireneo de un José de Arimatea. Y menos todavía de Judas Iscariote o de Barrabás.

Estos dos últimos personajes son, de acuerdo con las categorías humanas, dos «malvados» (¿lo serán también de acuerdo con los criterios de un Dios capaz de «escrutar los corazones y las mentes»?). Hagamos la observación —sobre la que luego volveremos— de que en los cuatro evangelios, y de modo especial en su parte final, a los hombres les toca muchas veces la parte negativa, mientras que las mujeres (con rarísimas excepciones como Herodías, mujer de Filipo y Herodes, relacionada con el martirio de Juan el Bautista) desempeñan papeles de amor, piedad y frecuentemente de valor. Y ello, para el que conozca la misoginia del judaísmo antiguo (que aparece regularmente en los apócrifos y que quizás haya dejado alguna secuela en San Pablo), supone un «elemento de discontinuidad» objeto de reflexión.

Los dos hombres estudiados están unidos por un extraño paralelismo. Fue por causa de Jesús por lo que, de alguna manera, Judas perdió la vida. Pero también y por causa de Jesús, Barrabás salvó la suya.

Ambos personajes poseen una fuerza dramática que ha estimulado la inspiración de numerosos artistas. Artistas figurativos, sobre todo en los siglos pasados, pero también poetas, escritores y hasta realizadores cinematográficos. *Barrabás* lleva por título el film de Richard Fleischer (1961), una muy apreciada superproducción que es continuamente repuesta en salas de cine y pantallas de televisión, décadas después de su realización. Y también se llama *Barrabás* la novela que, en 1951, contribuyó a que el escritor sueco Par Lagerkvist recibiera el premio Nobel de Literatura.

Judas y Barrabás son dos personajes que parecen haber salido de la oscuridad y que hacen, por contraste, más nítida la luz en torno al Protagonista de los evangelios. Pero aquí —como en el resto de estas páginas— no sólo nos interesan las consideraciones espirituales o teológicas. Nuestro interés es anterior a la etapa de la espiritualidad y de la Teología. Es interés de cronista, casi de detective que investiga sobre el grado de historicidad de lo que nos relatan los evangelios.

Al igual que hemos hecho con Judas (y con otros personajes que intentaremos analizar), con Barrabás nos hacemos idénticas preguntas: ¿Existió un hombre que llevara ese nombre y que tuviera ese destino? ¿Tiene fundamento histórico lo que acerca de él dicen los evangelios? ¿Se trata de una leyenda que parte de datos auténticos? ¿O es, pura y simplemente, una invención?

Tal y como sucede con otros pasajes de la Escritura, también en los que vamos a analizar hay especialistas católicos que plantean objeciones. Un ejemplo sería Rinaldo Fabris, sacerdote y profesor de Sagrada Escritura en seminarios e institutos eclesiales, y que figura entre los más renombrados exegetas actuales. Según Fabris, la sustitución de Barrabás por Jesús efectuada por Pilato «presenta algunas dificultades de carácter intrínseco que ponen en duda la historicidad del relato». Según este mismo investigador, el fundamento de la historia no sería otro que la memoria de la liberación de un prisionero político sucedida al mismo tiempo que la condena de Jesús». Para Fabris lo histórico se reduce únicamente a esto. Y asimismo advierte del carácter «apologético, religioso y de exhortación» que presenta el género literario «evangelio» y por tanto, no habría que buscar datos históricos en algo que es, sobre todo, una disertación sobre la fe hecha por creyentes y dirigida a otros creyentes.

Puede que Fabris tenga razón. Pero también es posible que no la tenga y que tras los versículos en griego de los evangelios esté la grandiosa «historia de la Salvación» de la que los creyentes deben extraer consecuencias permanentes, y todo ello pese a que esté fundamentada sobre una crónica de acontecimientos que aunque no estén establecidos con toda exactitud, son al menos verosímiles. No excluir a priori una posibilidad semejante es el objetivo que nos guía a través de estas páginas.

Si Fabris, un biblista católico, tiene sus dudas sobre la verdad histórica del caso Barrabás, uno de sus colegas protestantes, de no menos reconocido prestigio, François Bovon (catedrático de Nuevo Testamento en la Universidad de Ginebra y presidente de la Sociedad suiza de teólogos y exégetas) tiene el convencimiento de que los hechos sucedieron tal y como nos lo cuentan los evangelios: «No acabamos de entender qué necesidad o qué corriente (apologética, profética o legendaria) habría podido dar lugar a la invención de un episodio de este género».

Resulta particularmente significativa la «presunción de historicidad» de Bovon teniendo en cuenta que —en las últimas décadas— han sido precisamente los protestantes los más escépticos sobre la historicidad de los relatos evangélicos. Pero, como veremos más tarde, seguir tendencias protestantes ya superadas es lo que parece caracterizar a cierta exégesis católica de nuestros días.

Asimismo, en Israel, David Flusser, probablemente el más importante especialista judío en el Nuevo Testamento y profesor de historia del cristianismo en la Universidad de Jerusalén, nos sorprendió al comentarnos su intención de publicar un estudio sobre Barrabás. Flusser está convencido de que podemos saber más sobre Jesús de lo que piensan algunos especialistas occidentales, incluso cristianos: «Realmente —nos dijo— y aunque no lo digan los desmitificadores cristianos, Jesús fue un judío del siglo I al igual que Pablo, del que conocemos mejor su vida y su pensamiento». Y con un toque de ironía hacia ciertos exégetas actuales de Europa y América, prosiguió: «Da la impresión de que para algunos de mis colegas, que todavía se consideran cristianos, la condición previa e indispensable para ser creyentes

"adultos" sea el reconocer que Jesús nunca existió, o por lo menos, que de él no podemos saber nada con certeza histórica». Flusser es un buen conocedor de toda la inmensa cantidad de literatura en hebreo y arameo, desconocida para muchos investigadores occidentales del Nuevo Testamento que únicamente manejan con soltura el griego.

Por otra parte, Flusser nos confirmó en la certeza de que la sustitución de Barrabás por Jesús era completamente verosímil y que no había sido inventada por la Iglesia primitiva. Una afirmación de gran importancia, por provenir de un judío, pues ya veremos que muchos críticos opinan que el personaje de Barrabás fue inventado para exculpar a Pilato, y con él a los romanos, cargando la mano sobre la responsabilidad de los judíos.

Conviene tener en cuenta que hay acontecimientos y personajes de la Pasión que sólo son mencionados por un único evangelista. Es Mateo el único que se refiere a la mujer de Pilato y al suicidio de Judas; Lucas únicamente es el que cita el diálogo con el buen ladrón; y solamente Juan se refiere a la túnica sin costura que fue sorteada entre los soldados, sin embargo no menciona a Simón de Cirene a diferencia de los otros tres evangelistas. En cambio, el personaje de Barrabás y su sustitución por Jesús aparece en los cuatro evangelios.

Todos aquellos que afirman que en cada uno de los evangelios se reflejan tradiciones distintas de la Iglesia primitiva deben tener en cuenta que la tradición ha de ser única y con la suficiente fuerza para imponerse en todas partes. Sólo de esta manera la tradición puede alcanzar un buen nivel de credibilidad. El denominado criterio de la «multiplicidad de testimonios» (junto con otros ya mencionados como los de «continuidad» o «discontinuidad») sólo sirve hoy para poner en duda las actitudes radicales de una crítica que afirma que no podemos estar seguros de lo que narran los textos evangélicos.

Destaquemos asimismo que cada uno de los evangelistas habla de Barrabás en términos diferentes aunque no contradictorios, hasta el punto de poder establecer una concordancia entre ellos que nos ayude a precisar la identidad del personaje.

Mateo 27, 16: «Tenían entonces un preso famoso, llamado Barrabás»

Marcos 15, 7: «Se hallaba en prisión uno llamado Barrabás, con otros sediciosos que en un motín habían cometido un homicidio».

Lucas 23, 19: «Este había sido encarcelado a causa de un motín ocurrido en la ciudad y por un homicidio». (En el versículo 25, Lucas vuelve a decir de Barrabás que «había sido encarcelado por motín y homicidio»).

Juan 18, 40: «Barrabás era un bandido».

Este último término de «bandido» (*lestés*, en el original griego) no debe llevar a engaño, pues era el modo de designar a los zelotes, es decir a los «guerrilleros» y «terroristas» que luchaban contra la ocupación romana. Por ello Joseph Blinzler, un estudioso alemán de la Pasión, propone traducir *lestés* como «agitador» o incluso como «combatiente de la resistencia». No olvidemos, por ejemplo en el caso de Italia que los partidarios de Garibaldi y los de Víctor Manuel II tacharon de «bandidos» a los campesinos sublevados contra ellos y calificaron de «actos de bandidaje» a una lucha política que asumía el carácter de auténtica guerra.

Volviendo a los textos evangélicos, resaltaremos que San Lucas habla de «Un motín ocurrido en la ciudad», es decir en Jerusalén. Aunque en este caso, una rebelión de tipo político pudo adquirir también un componente religioso. Más tarde nos referiremos al carácter «mesiánico» del delito cometido por Barrabás. Así pues, hay muchas probabilidades de que Barrabás no fuese un delincuente común. Los evangelistas (a excepción de San Mateo) apuntan claramente que se trataba de un «preso político». Era alguien que había matado, pero no se trataba de un vulgar asesino, sino de un «miembro de la resistencia» que había ocasionado una muerte durante una insurrección o en un atentado. Esto debió ser el «motín» al que se refieren Marcos y Lucas.

Resaltaremos un pequeño detalle, uno de tantos ejemplos de la veracidad histórica de la tradición que afirma que el evangelio de San Mateo fue escrito principalmente para los judíos. Se dice en él que Barrabás era «un preso famoso». Alguien de quien los destinatarios habrían tenido que oír hablar. En cambio, San Marcos que escribía para los cristianos de Roma que no sabían nada de aquel líder de la «resistencia» judía, habla de *o legómenos Barabbás*, «uno llamado Barrabás». Se trata de uno de los muchos detalles que abundan en el entramado evangélico y que, relacionados con otros, permiten confirmar muchas tradiciones antiguas que nos remiten a la única que es el fundamento de todas: La tradición originaria, que sirve para confirmar la veracidad de los evangelios.

El carácter «político» del preso queda confirmado asimismo por su nombre. *Bar Abbas* significa, en arameo, «Hijo del Padre». Se trata de un apelativo mesiánico, de una especie de nombre de guerra, muy similar a los atribuidos a los jefes de las rebeliones contra los romanos que —como sucede en Israel donde el Cielo y la Tierra nunca aparecen separados— eran a la vez políticas y religiosas. Después de la tragedia del año 70, el líder de una segunda y no menos desastrosa insurrección judía, de la guerra iniciada en el 132 y que llevó a la desaparición de Israel incluso de la geografía. Jerusalén pasó a ser Aelia Capitalina, y Judea, Palestina), fue un tal Simón que, tras sus victorias iniciales fue aclamado por el pueblo como *Bar Kokhba*, «Hijo de la Estrella». *Bar Abbas*, *Bar Kokhba*. Se trata de idéntica estructura en el nombre, con igual referencia a un Mesías que era la idea fija de los judíos de aquellos siglos.

Si como dicen algunos, Barrabás es una invención de los evangelistas con objeto de oponer un «lobo» a un «manso cordero», ¿por qué habría que darle el toque de honorabilidad del que estaban investidos en Israel los «luchadores de la resistencia»? ¿Por qué no atribuirle delitos vergonzosos: parricidio, blasfemia, idolatría o sodomía? Las leyes de la simetría, las exigencias del mito así lo habrían requerido, apareciendo por un lado la luz de la inocencia, y por otro, las tinieblas de la infamia.

Las narraciones populares —sobre todo, en Oriente— no están hechas de sombras, sino de trazos nítidos y definitivos. Por un lado, están los buenos, y por el otro, los malos. Ahí está para confirmarlo, el relato del Juicio Final (Mt 25, 32 y ss.). Pero en esta ocasión la alternativa a Jesús adopta los rasgos de alguien que bien pudiera ser una especie de héroe de la causa nacional judía. Recordemos lo sucedido en Italia durante la II Guerra Mundial, cuando los partisanos eran considerados *Banditen* por los alemanes, y héroes y patriotas por el otro bando. En efecto, San Mateo no siente la necesidad de recordar a los judíos los cargos de que era acusado Barrabás. Se refiere únicamente a un «preso», casi como si temiera despertar admiración por él. Por el contrario, los demás evangelistas no tienen semejante preocupación y nos revelan su condición de preso político, pues para un no judío, un asesino, aunque actuara en nombre de la independencia nacional, seguía siendo un asesino.

En resumen, si se quiere hacer de los evangelios una especie de leyenda popular, con sus máscaras y

prototipos, debería haber lugar en ellos para el «malo», pero en este caso no hallamos los rasgos característicos de este papel. El propio Marcos asigna a Barrabás el papel de un personaje menor y resalta que eran sus compañeros de cautiverio los que «habían cometido un homicidio». Lo que está claro es que Barrabás no es el «malo» y que no se corresponde al papel que tendría que haber desempeñado...

Si todo lo expuesto anteriormente apunta a que el episodio de Barrabás introducido por los evangelistas narra algo que sucedió en realidad, los indicios de historicidad son mucho mayores desde el momento en que el presunto antagonista moral de Cristo se hubiera llamado igual que él. Según Orígenes, conocido escritor cristiano del siglo III, muchos manuscritos del evangelio contenían el nombre completo del «bandido»: Jesús Barrabás. Más tarde, se habría procedido a una eliminación del nombre de Jesús, que admite el propio Orígenes; pero todavía disponemos de manuscritos fidedignos que contienen ese nombre. Es una tradición tan fiable que ha sido tomada en consideración por prestigiosas ediciones actuales de la Biblia, como la versión «ecuménica» que, en el original francés, presenta de esta manera a Mateo 27, 17: «¿A quién queréis que os suelte, a Jesús Barrabás o a Jesús, el llamado Cristo?».

El propio Guignebert, convencido de que Barrabás se llamaba también Jesús, reconoce que se trata de «una singular coincidencia», pero a continuación, este mismo investigador que niega despectivamente toda historicidad en el episodio, califica el hecho de «absurdo» y añade que «lo que se nos sugiere aquí no es una realidad sino un golpe de teatro para un drama pueril». Sin embargo, y en palabras de R. Dunkerley: «¿Cómo se puede pensar que la primitiva Iglesia, llena de respeto por el sagrado nombre de Jesús, pudiera atribuírselo al malhechor al que fue preferido? ¿Por qué le habría llamado también Jesús, a no ser por el hecho de que éste fuera su nombre auténtico?».

Por su parte, el protestante Bovon afirma que él tampoco comprende por qué los evangelistas habrían introducido un episodio semejante a no ser que hubieran sido obligados por la fuerza de un hecho que sucedió en realidad: «Se advierte claramente que un elemento de este relato ha chocado a los cristianos, y ello habla todavía más a favor de la historicidad del acontecimiento. Nos referimos al nombre del "bandido", Jesús Barrabás. En efecto, a partir de una fecha determinada, desaparece de los manuscritos el nombre de 'Jesús' que hacía sentirse incómodos a los creyentes».

Aportamos ahora el testimonio de alguien fuera de toda sospecha por su condición de judío, Shalom ben Chorin: «Se llamaba Jesús Barrabás, pero los cristianos de siglos posteriores no creyeron conveniente que un bandido llevara el nombre de Jesús».

Un estudioso de la categoría de ben Chorin sabe muy bien lo que significaba el nombre para la tradición semita en general y judía, en particular. El nombre significaba la propia persona, su dignidad, definía su existencia en el mundo, y sus relaciones con Dios y con los demás. Se pueden encontrar ejemplos de ello a lo largo del Nuevo Testamento. Para la fe de la que los evangelios son el testimonio, el nombre del Mesías no es escogido por los hombres sino que es impuesto por Dios mismo. El ángel que se apareció en sueños a San José, le dijo: «...y le pondrás por nombre Jesús», y a esta frase le sigue un significativo «porque», un nexo causal entre el apelativo y la realidad «...porque él salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1, 21). En el evangelio de San Lucas, el ángel enviado a María le dice: «Concebirás en tu seno y darás a luz un hijo, y le pondrás por nombre Jesús» (Lc 1, 31).

Hay unanimidad entre los especialistas en señalar que la carta de San Pablo a los Filipenses figura entre los escritos más antiguos del Nuevo Testamento y que fue escrita entre los años 56 y 57, probablemente antes que los evangelios. En ella, el Apóstol menciona un himno a Cristo que tiene su base en una tradición todavía más antigua, surgida quizás al calor de los propios acontecimientos de la Pasión

y la Resurrección.

Este era el canto de la comunidad primitiva: «Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó el nombre que está sobre todo nombre. Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los infiernos...» (Fil 2, 9 y ss.). Este carácter sagrado que, para el creyente, impregna desde el principio al «nombre que está sobre todo nombre» desembocará —tanto en la Iglesia católica como en las de rito bizantino y eslavo— en una específica solemnidad litúrgica, dedicada a exaltar el «Sagrado Nombre de Jesús».

Así pues, no es verdad que hayan existido manipulaciones apologéticas (solo sentido común, apoyado en hechos precisos) y si realmente se hubiera inventado también el nombre de Jesús para Barrabás, ¿no estaríamos ante una gran «discontinuidad»? ¿Cómo podía inventarse una especie de «antijesus» y darle ese mismo nombre?

Hay quien intenta justificarse con razones de elegancia en el estilo, en una especie de contraposición retórica: «¿A quién queréis, a Jesús Barrabas, o a Jesús Cristo?» Pero el griego vulgar y el estilo sencillo empleado en los evangelios nunca sacrifican su mensaje a la elegancia en el estilo. Después de todo, el resultado de ese «sacrificio» sería casi una «blasfemia». Tampoco cabía un estilo afectado. Eso sería propio de autores cuyo estilo literario ha sido bien descrito por san Pablo: «Yo, hermanos, cuando fui a vosotros, no fue para anunciaros el misterio de Dios con sublime elocuencia o sabiduría... de lo que hablamos también, no con palabras aprendidas de la sabiduría humana, sino con palabras aprendidas del Espíritu?» (1 Cor 2, 1 y 13). Y otro tanto hubieran dicho otros discípulos de Jesús, incluidos los evangelistas.

A la primitiva comunidad cristiana no le interesaba inventarse un Judas, sino más bien ocultarlo si hubiese existido. Y tampoco los intereses de la Iglesia naciente habrían requerido que se supiese el abandono del Maestro por todos sus discípulos, así como la triple negación de Pedro que poco antes se había vanagloriado: «...aunque todos se escandalicen por tu causa, yo no me escandalizaré.» (Mt 26, 33). Del mismo modo, tampoco podía interesarles en absoluto inventarse a Barrabás. Un «delincuente» (aunque fuera político) que fue preferido a Cristo —no sólo por los taimados sanedritas sino por toda una multitud, por la vox populi— representaba un fracaso y una vergüenza.

Esta humillación todavía coleaba en la dura reprensión que Pedro dirigió a los habitantes de Jerusalén que se acercaron a los apóstoles tras la curación (efectuada por el propio Pedro «en nombre de Jesucristo») del lisiado que pedía limosna junto a la llamada «puerta Hermosa» del Templo: «El Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros padres, ha glorificado a su Hijo Jesús, al que vosotros entregasteis y negasteis ante Pilato, cuando éste decidió soltarlo. Sin embargo, vosotros negasteis al Santo y Justo, y pedisteis que se os entregase un homicida, mientras matabais al autor de la vida» (Hech 3, 13 y ss.)

Así pues, había de qué avergonzarse y de qué dirigir amargos y humillantes reproches. Debemos destacar que el «pedisteis que se os entregase un homicida» es reprochado por Pedro a los «israelitas», y que los evangelistas no lo atribuyen únicamente a los partidarios del Sanedrín. Antes bien, y para mayor fracaso de Jesús, en todos los evangelistas se lee como ni una sola voz se levanta en defensa del Inocente: «Toda la muchedumbre gritaba diciendo: "¡Quita de en medio a ese y suéltanos a Barrabás!"», (Lc 23,18). «Contestaron todos: "¡Sea crucificado!"», (Mt 27, 22). «Y todo el pueblo respondió: "Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos",» (Mt 27, 25).

He aquí el comentario de Josef Blinzler: «Si realmente los evangelios fueran una libre creación de la comunidad cristiana, persistiría la grave dificultad de saber por qué no se da en ellos ninguna noticia de una postura favorable a Jesús de al menos una parte del pueblo». Y dice ben Chorin: «Los partidarios de Barrabás se mantienen valerosamente al lado de su compañero en la hora del peligro. En cambio, los partidarios de Jesús, que debían ser numerosos, no se atreven a hacer nada semejante».

En resumen, el episodio de Barrabás aparece desde cualquier ángulo que se enfoque como todo lo contrario de una invención o una deformación legendaria.

Pero pese a todo, hay estudiosos que no se dan por vencidos y buscan cualquier motivo para negar la historicidad de los hechos. Este es, entre otros, el caso de Loisy: «El episodio de Barrabás es una ficción ideada no tanto para dar un contenido dramático al relato, sino para traspasar de Pilatos a los judíos la responsabilidad en la condena». Y por su parte, Guignebert insiste: «Se ve muy clara la intención: Exculpar a Pilato y a los romanos y cargar la culpa sobre los judíos». Idéntica es la opinión del cristiano desmitificador Rudolf Bultmann: «Este episodio fue originado por un sentimiento de respeto hacia la autoridad romana».

Insistiremos una vez más en que todas estas aseveraciones resultan falsas desde el momento en que queremos seguir fielmente los textos evangélicos. Precisamente por sus tentativas de evadir el problema por medio de Barrabás, los evangelios ofrecen de Pilato «la imagen penosa de un juez romano que infringe la ley por su falta de carácter, de habilidad, de prudencia y de valentía» (Blinzler). Por la sustitución que propone entre dos hombres destinados a ser crucificados, Pilato «aparece como una persona débil e irresoluta» (ben Chorin). Por último, Samuel Brandon, un autor de los que consideran que el episodio de Barrabás fue añadido o deformado, observa que se presenta a Pilato «no sólo como increíblemente débil sino sobre todo como increíblemente estúpido».

Pero de todo ello tendremos la oportunidad de hablar cuando estudiemos el personaje de Poncio Pilato.

Por el momento será suficiente con decir que no son de recibo los tópicos de antijudaísmo y de filorromanismo que —según algunos— están en el fundamento de la invención de muchos episodios del Nuevo Testamento. Baste con recordar las duras invectivas contra Roma, la Nueva Babilonia, que aparecen en el Apocalipsis, cuyo autor —según la Tradición— es San Juan, que también escribiera el cuarto evangelio. Según este evangelista, y sin que nada en el relato justifique su mención, en el sacrílego prendimiento de Jesús en Getsemaní, habría participado la cohorte romana al completo que estaba de guarnición en Jerusalén, juntamente con su tribuno. ¿Se puede llamar a esto filorromanismo? Y también San Juan nos habla de Barrabás, supuestamente inventado para exculpar a los romanos. Xavier Léon-Dufour ha estudiado numerosos ejemplos en los textos no precisamente de filorromanismo. Por citar tan sólo uno, afirma que San Lucas guarda silencio sobre la condena de Jesús por el Sanedrín dando una mayor relevancia a la condena decretada por el Procurador imperial.

Y además, es bien sabido que en el Credo, donde está recogida la fe primitiva, se dice que Jesús «padeció bajo Poncio Pilato» y no hay en él ninguna alusión a la responsabilidad de los judíos.

Valdrá la pena volver sobre este asunto cuando hablemos del procurador de Judea. En el próximo capítulo examinaremos las circunstancias, que no son en absoluto secundarias, por las que, según algunos especialistas cristianos actuales, habría que «descartar la veracidad histórica del episodio de Barrabás».

Nos referimos al privilegio pascual, al que hace alusión el primero de los evangelistas: «Con ocasión de la fiesta, el gobernador solía conceder al pueblo la libertad de un preso, el que quisieran» (Mt 27, 15). Es un hecho que confirman otros evangelistas, si bien San Lucas no lo menciona.

¿Existió en realidad ese «privilegio»? ¿O en realidad se trata de otra invención más, tal y como muchos ya no conjeturan sino afirman abiertamente?

VII. «Es costumbre entre vosotros que os suelte un preso por la Pascua»

SEGUIREMOS analizando la figura de Barrabás, el «hijo del Padre», prestando atención ahora a un aspecto muy controvertido, y que según algunos críticos, pone en duda la veracidad histórica de la súbita aparición en los evangelios del *lestés*, del «bandido». O mejor deberíamos decir, del «guerrillero» o del «combatiente para la liberación de Palestina». El aspecto en discusión es el llamado «privilegio de Pascua».

He aquí los textos que se refieren a este privilegio.

Mateo: «Con ocasión de la fiesta, el gobernador solía conceder al pueblo la libertad de un preso, el que quisieran» (27, 15).

Marcos: «Por la fiesta solía dejar en libertad a un preso, el que ellos pidieran» (15, 6).

Juan: «Es costumbre entre vosotros que os suelte un preso por la Pascua» (18, 39).

Únicamente Lucas no hace referencia a esta «costumbre», pero también este evangelista cita a Barrabás y la propuesta de Pilato de intercambiarlo por Jesús. Según algunos la causa de esta omisión radicaría en el hecho de que el tercer evangelista escribía para «griegos» y «helenistas», y por tanto no consideró importante hablar de costumbres judías a tales destinatarios, muy alejados en todos los sentidos de Israel. Ello parece confirmarse por el hecho de que en Lucas (el «más occidental de los evangelistas») no aparecen las expresiones en arameo que encontramos en los otros evangelios. Un ejemplo sería aquel trágico *Elí, Elí, lemá sabactáni*, que Marcos y Mateo ponen en boca de Jesús en la cruz.

Así como el episodio de Barrabás se menciona en los cuatro evangelios, la cuestión del «privilegio pascual» aparece en Mateo, Marcos y Juan, y con ello estamos ante «testimonios múltiples» (es decir, las diversas tradiciones que confluyen en los evangelios) a los que se refiere la exegesis moderna. Por tanto, esa «costumbre» no es un elemento que aparece por casualidad en uno solo de los evangelios, sino algo que desde el principio también debió formar parte de la predicación del mensaje cristiano.

¿Existió realmente aquella costumbre pascual? En esto reside todo el problema.

Aquí nos encontramos con una certera referencia del Nuevo Testamento a la historia del antiguo Israel. Se trata de un elemento privilegiado y si profundizamos en él, podremos confirmar o desmentir la fidelidad de los evangelistas a «lo que realmente sucedió». Por tanto, está justificado el interés y el espacio que dedicaremos a este asunto que tal vez algún lector pudiera haber considerado como un detalle secundario.

Veamos primero la opinión del biblista alemán E. Bickermann, que escribió en la segunda mitad de los años treinta: «El privilegio de los judíos de solicitar al gobernador romano la liberación de un preso con ocasión de la Pascua es el único detalle de la relación del proceso de Jesús que no parece encajar con precisión en la historia del Derecho que Conocemos». Bickermann se refería al relato de Marcos, que en muchos otros detalles tenía plena confirmación en fuentes antiguas. Pero a esto habría que objetar:

Si todos los demás detalles de la narración tienen fundamento histórico, ¿por qué el segundo evangelista y sus compañeros habrían tenido que inventarse este episodio?

Hay que decirlo con toda claridad. Nadie ha conseguido demostrar que aquella costumbre no existió nunca ni tampoco parece haberse encontrado la prueba definitiva de que existió. Decimos «parece» porque para algunos especialistas de reconocido prestigio, y nada sospechosos de tentaciones apologéticas, los testimonios hallados hasta el momento en las fuentes antiguas ofrecen una serie de paralelismos que servirían para confirmar la veracidad en este punto de los relatos evangélicos.

En el capítulo anterior hacíamos alusión a una conversación que sostuvimos en Jerusalén con David Flusser, el mayor especialista israelí de la historia evangélica, en la que este investigador nos revelaba su intención de escribir un ensayo sobre Barrabás. Nos anticipó entonces que había descubierto en la literatura judía antigua textos que demostrarían de manera irrefutable la costumbre pascual a la que se refieren tanto Pilato como el pueblo. Sin embargo, hasta este momento de nuestra investigación no hemos podido saber si el investigador ha dado a la imprenta aquel resultado —verdaderamente valioso— de sus trabajos.

En la citada conversación Flusser nos anticipó también algo más. Había comprobado que el Sanedrín de la época de Jesús estaba compuesto mayoritariamente por saduceos que colaboraban con los ocupantes romanos siendo detestados por ello por otros grupos, como el de los fariseos, que tenían una mayor influencia sobre el pueblo. Un pueblo en el que el propio Jesús —pese a sus polémicas con los fariseos— parecía tener muchos partidarios.

Flusser se fijó especialmente en los versículos 3 − 5 del capítulo 26 de San Mateo: «Se reunieron entonces los príncipes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo en el palacio del Sumo Sacerdote, llamado Caifás, y acordaron apoderarse de Jesús con engaño y matarlo. Pero decían: "No sea durante la fiesta, no vaya a ser que se amotine el pueblo"». Pero los acontecimientos se precipitaron y los sanedritas, temerosos de un posible motín del pueblo, se apresuraron en buscarle una compensación. A este respecto dice Flusser: «El único medio de evitar una revuelta era salvar al menos la vida de Barrabás, que, como luchador por la independencia, debía ser alguien muy querido para la multitud».

Por otra parte, en el contexto de las expectativas de los judíos de la época, la figura mesiánica más creíble era la de Barrabás. La multitud aceptó además aquella sustitución porque sabía que aquello incomodaba a los odiados sanedritas, que se hubieran sentido satisfechos deshaciéndose de un agitador como Barrabás, siempre peligroso para su poder, que se basaba en un frágil equilibrio con el Procurador romano. A su vez, Pilato tenía un particular interés por liberar a Jesús no tanto por motivos humanitarios (aunque en su decisión debió pesar cierto temor supersticioso, acentuado en parte por las advertencias de su mujer) sino porque quería a toda costa eliminar al «guerrillero» Barrabás.

Conseguir la liberación de Barrabás era para la multitud un motivo de doble satisfacción, a despecho de Pilato y los sanedritas. Para Flusser y otros investigadores aquella sustitución inverosímil para algunos, resulta completamente factible para quien conozca la compleja y explosiva situación de la época.

Y es asimismo verosímil, porque la concesión de libertad a un preso por la Pascua resultaba un símbolo adecuado de lo que significaba esta fiesta para los judíos. Aquella solemne celebración recordaba otra liberación, la del pueblo hebreo en Egipto. Sin embargo, Charles Guignebert, que no recurre demasiado a la psicología, escribe que «resultaría algo realmente sorprendente que de verdad

hubiera existido ese privilegio». Mas su compatriota, el biblista de nuestros días, Louis Monloubou, señala: «El privilegio aparece como algo completamente lógico. Era el modo de participación del gobernador romano en la festividad pascual, contribuyendo así a disminuir la tensión político-religiosa, que en aquellos días podía alcanzar niveles preocupantes, y asimismo era una versión de la costumbre romana de rendir homenaje a las divinidades de los pueblos sometidos».

Jean-Pierre Lémonon, autor del más completo y actualizado estudio crítico sobre Poncio Pilato, reconoce que el derecho de gracia concedida al pueblo con ocasión de la Pascua «era la ocasión para manifestar al mismo tiempo la fuerza del poder de Roma y su clemencia». Así pues, no se trataba de una «costumbre sorprendente» sino de algo que tenía su lógica, una concesión del poder romano con todo un valor de símbolo que encaja perfectamente dentro de nuestros conocimientos sobre la materia.

El israelí Shalom Safrai, autor de una obra sobre las peregrinaciones en la época de Jesús, publicada en Tel Aviven 1965, aporta una serie de ejemplos que para un judío como él confirmarían la historicidad de los evangelios.

Otro judío, el ya mencionado ben Chorin, tampoco niega a priori la historicidad del privilegio. Pero mientras Flusser, su colega de la universidad de Jerusalén, da por descontado su existencia, ben Chorin parece dejar en suspenso la cuestión. Para este investigador, las dificultades presentadas por el caso Barrabás no provienen de la existencia del privilegio sino «de la coherencia interna de la narración». Y dice a este respecto: «Si el principal motivo de los dirigentes judíos para eliminar a Jesús era no dejar caer al pueblo en manos de un agitador, mal se comprende que a estos mismos dirigentes les interesara la liberación de Barrabás, otro destacado agitador». A semejante objeción responde Flusser: «El Sanedrín se vio obligado a pagar un precio para salir de aquella situación peligrosa y tuvo que optar por la condena del agitador Jesús y la liberación del agitador Barrabás».

Entre los estudiosos que creen en la existencia del privilegio de liberación de un preso por la Pascua (o al menos no niegan esa posibilidad) está nada menos que aquel profesional de la negación que fuera Ernest Renan quien no hace ninguna objeción al respecto. Tampoco lo hace un «desmitificador» radical como Martin Dibelius que afirma: «Aunque no sepamos nada de esa costumbre, no hay ningún motivo para poner en duda el episodio».

Pero solo habría motivo para dudar si hubiera existido un error de tipo jurídico por parte de los evangelistas.

En efecto, en el Derecho Romano existían dos clases de indulto. La primera era la *indulgentia*, que consistía en la gracia concedida a alguien que ya había sido sentenciado y que únicamente podía ser otorgada por el emperador, el Senado o altos funcionarios en aquellas provincias donde no existía delegación explícita de los dos órganos imperiales. Este no era el caso de Poncio Pilato que, como prefecto de Judea, era un gobernador de segunda categoría, dependiente del legado de Siria que estaba encargado de supervisar toda la zona del Medio Oriente.

El segundo tipo de indulto era la *abolitio*, consistente en la puesta en libertad de un prisionero que todavía no había sido juzgado y que sí podía ser ordenada por un funcionario como el Procurador de Judea. Los evangelios se refieren a este último tipo de indulto y dicen claramente que ni Jesús ni Barrabás habían sido todavía juzgados. Por tanto, Pilato estaba capacitado para ordenar su excarcelación.

Así pues, los evangelistas no cometieron el error (construyendo un drama sin ninguna relación con la Historia) de presentar la sustitución entre dos presos que ya hubieran sido juzgados. Tal habría sucedido, por ejemplo, si hubieran presentado a Barrabás en la cárcel sentenciado o en espera de su ejecución. También habrían conseguido un magnífico efecto dramático si hubieran introducido la sustitución propuesta por Pilato cuando Jesús ya había sido destinado a la crucifixión. Y bastaba muy poco para ello. Tan sólo con la breve fórmula «*In crucem ibis*» quedaba decidido un terrible destino que únicamente desde Roma el emperador o los senadores podían modificar.

Hemos visto que el «privilegio de Pascua» (una forma de *abolitio*) podía ser aplicado en este caso.

Pero todavía cabe otra pregunta: ¿esta clase de indulto prevista por el Derecho Romano era verdaderamente una costumbre habitual durante la Pascua en la Judea ocupada? Aquellos que lo niegan no aportan otro argumento que el silencio de las fuentes antiguas sobre el particular.

Sin embargo, debemos decir con toda claridad que ello no significa que no existiera sino que no conocemos todos los usos, costumbres y privilegios practicados en uno de los Imperios más complejos y extensos de la historia. La autoridad de Roma se extendía desde Caledonia, la actual Escocia, hasta los confines de Persia, desde el Atlántico al Mar Negro. Dentro de sus límites territoriales vivian centenares de pueblos, cada uno de ellos con sus peculiares lengua, cultura, religión y derecho que sus hábiles dominadores procuraban respetar en el mayor grado de lo posible. Precisamente el secreto de la consolidación y permanencia del Imperio romano consistía en que éste únicamente imponía a los pueblos sometidos lo que consideraba indispensable (pago de tributos y libertad de circulación para sus soldados, mercaderes y mercancías) y permitía que continuase existiendo todo aquello que no chocase frontalmente con los intereses de Roma. En lo que se refiere a los judíos —un pueblo «intratable» según la definición de Tácito— se respetaban hasta cosas que pudieran chocar con las leyes imperiales, con tal de evitar peligrosas y sangrientas rebeliones.

Teniendo en cuenta esta situación tan compleja, y de la que no sabemos tantas cosas, ¿por qué habría de ser un argumento decisivo el silencio de las fuentes, teniendo en cuenta que una gran mayoría de ellas no han llegado hasta nosotros y han desaparecido en el transcurso de la historia?

Todo aquel que conozca aquella época histórica y las escasas fuentes de que disponemos, ¿sería capaz de negar la existencia de una pequeña y quizás no demasiado importante costumbre, sólo por el hecho de que no hayan llegado hasta nosotros fuentes concretas sobre ese particular?

Otro autor judío, un holandés establecido en Estados Unidos, Pierre van Paasen, escribe: «La posibilidad de liberar a un preso por la Pascua solamente existió en la imaginación de los evangelistas. Casi se puede considerar un milagro que ello no se mencione en ninguna fuente histórica de la Antigüedad».

Hay que sorprenderse ante afirmaciones como ésta. Parece como si la Antigüedad nos hubiera transmitido sus colecciones de archivos al completo, sus *acta diurna* (los diarios de la época) o las bibliotecas de los escritores en vez de restos y fragmentos...

No sabemos cuál era la lengua que se hablaba habitualmente en el Israel de la época de Jesús, ignoramos la forma de pronunciación del latín (durante siglos hubo filólogos que polemizaron en torno a la manera en que los romanos pronunciaban el nombre de Cicerón) y queremos encima sacar conclusiones tan drásticas como las de van Paasen a propósito de una costumbre de orden secundario,

probablemente practicada durante poco tiempo en la remota provincia de Judea, que por otra parte, fue completamente devastada en dos ocasiones, en los años 70 y 132.

En realidad, autores como van Paasen o Jules Isaac, apasionado impulsor de la reconciliación entre judíos y cristianos, se basan en consideraciones ideológicas y de oportunidad más que en motivaciones históricas para negar la existencia del «privilegio pascual». Se trataría con ello de mitigar en la parte que le corresponda el papel jugado por el pueblo de Jerusalén que prefirió que se aplicase el derecho de gracias a un «bandido» en vez de a Jesús.

En espera de las pruebas irrebatibles que Flusser dice haber descubierto, se han encontrado otros testimonios cuya importancia para demostrar la veracidad de los evangelios en este caso reciben opiniones muy diferentes según los investigadores. Entre los que admiten la importancia de estos testimonios está el ya citado Josef Blinzler, autor del magnífico *Der Prozess Jesu*, que ha realizado un estudio histórico muy completo partiendo de los versículos evangélicos. La discusión todavía no está cerrada, pero lo que realmente importa es que el lector de los evangelios que considere histórico el episodio de Barrabás y la costumbre de liberar un preso por la Pascua, no tenga que recibir por ello las descalificaciones de ingenuo, desfasado o crédulo.

Veamos una objeción habitual: «Estamos de acuerdo en la existencia de la figura de la *abolitio* y que un funcionario de categoría inferior como Pilato pudiera aplicarla, pero no resulta creíble que fuera practicada de hecho por la presión de la muchedumbre». Pero esta afirmación, repetida muchas veces por la crítica del siglo XIX, fue puesta en entredicho tras el descubrimiento de un papiro en 1906, en el que se narra que en Egipto, hacia el año 86 (es decir, más de cincuenta años después del proceso de Jesús) el gobernador romano Septimio Vegeto habría dicho a un acusado, un tal Fibión: «Te mereces el castigo... A pesar de ello concederé tu perdón a la multitud y así recibirás de mí un trato más humano». Blinzler hace al respecto el siguiente comentario: «Prescindiendo del hecho de que aquí no se trata de un indulto habitual concedido con ocasión de una fiesta, este caso es enteramente similar al bíblico: el gobernador libera al preso a petición del pueblo. Por lo menos este ejemplo demuestra cómo se podía adoptar fácilmente una costumbre como la referida por los evangelistas».

Y lo anterior se comprende todavía mejor si recordamos que las leyes romanas concedían a los asistentes a determinados procesos un derecho de súplica, que recibía el nombre de *acclamationes*. Con el tradicional pragmatismo latino se ordenaba que, en caso de condena de un acusado, el juez debía ceder si era previsible que se produjera un mitin popular. Según los numerosos testimonios recogidos por Bickermann, era frecuente que el juez cediera hasta el punto de que el emperador Diocleciano recomendara a los magistrados «no dejarse influenciar por las *vanes voces populi*».

Todo esto encaja bastante bien con la situación descrita en Marcos 15, 15: «Pilato, queriendo satisfacer al pueblo, les soltó a Barrabás...». La tensión existente en Jerusalén durante la Pascua justifica plenamente la existencia de *acclamationes* y que Pilato cediera ante la multitud, como ya lo había hecho antes ante otra muchedumbre embravecida en el hipódromo de Cesárea. Resulta un tanto chocante que un especialista como Rudolf Bultmann, siempre al acecho de los textos del Antiguo Testamento que serían origen de los del Nuevo, viera en el griterío de la multitud una tentativa de los evangelistas de demostrar que se había cumplido el salmo 2,1 («¿Por qué se amotinan las gentes?»). En cualquier caso, la costumbre de las *acclamationes* existió en realidad, guste o no guste a los críticos «desmitificadores».

Siguiendo con las costumbres romanas, habrá que recordar que, según Tito Livio, se acostumbraba a poner en libertad a los presos con ocasión de la fiesta de la lectisternia. Se trata de un derecho de gracia

colectivo, diferente del indulto «singular» narrado por los evangelios, pero que es citado por algunos autores como argumentación de que los procedimientos de clemencia de los romanos estaban en relación con referencias religiosas como era el caso de la Pascua judía. Tampoco debemos olvidar la costumbre, asimismo religiosa, de asirios y babilonios de liberar a un preso a los tres días del octavo mes del año. Es evidente que la relación fiesta-liberación estaba muy extendida en el mundo antiguo, tanto en Oriente como en Occidente.

Para consultar de forma directa los usos y costumbres judíos, acudiremos a la Mishná (literalmente, enseñanza) que es una recopilación de textos rabínicos, principalmente de los fariseos, y que datan de los tres primeros siglos de nuestra era. Concretamente en el tratado Pesachim podemos ver que estaba prevista la siguiente situación: Un judío que se encuentra encarcelado en vísperas de la fiesta pascual ha de tener motivos fundados (aunque luego no se confirmen) para esperar que será puesto en libertad antes de la noche de Pascua para poder así comer el cordero.

En opinión de Blinzler, y tomando como punto de partida análisis internos y fuentes antiguas se puede llegar a la conclusión de que la cárcel a la que se refiere la Mishná sea romana y esté situada en Jerusalén y que la esperanza de liberación esté relacionada con la intervención de personas amigas. Dice el estudioso alemán: «Un caso como el estudiado, que es presentado en el tratado Pesachim juntamente con otros que se daban con frecuencia, debía ser algo normal hasta el punto de repetirse regularmente todos los años antes de la Pascua». Por tanto, Blinzler considera que estamos ante «Un punto de apoyo sólido para las citas neotestamentarias sobre la amnistía pascual». Y por último, añade: «Si tenemos en cuenta además de nuestros conocimientos, todo lo narrado por los evangelios y lo que puede deducirse de ellos, la situación resultante es perfectamente verosímil: Barrabás, encarcelado por los romanos en Jerusalén, espera su liberación antes de la noche de Pascua, porque sabe que sus amigos la reclamarán en nombre de la amnistía pascual. Mas su liberación no es segura porque no depende únicamente de la petición de los amigos del preso sino también de la voluntad del procurador. Por tanto, el privilegio mencionado en los evangelios aparece confirmado por este fragmento del Pesachim».

Pero el optimismo del profesor Blinzler (resultado sin embargo de un método histórico-crítico muy elaborado a lo largo de los años) es considerado excesivo por otros investigadores, también católicos. Este es el caso del estudioso de la figura de Pilato, Jean-Pierre Lémonon, quien después de haber analizado los mismos textos que Blinzler, llega a una conclusión dudosa: «De lo visto hasta ahora, no parece que se pueda encontrar un paralelismo válido con la costumbre pascual mencionada por los evangelios». Sin embargo, Lémonon también dice: «Con todo, la ausencia de paralelismos no tiene por qué llevarnos a un juicio negativo sobre el valor histórico de la narración evangélica».

Carece de fundamentación el argumento del silencio de las fuentes, y además existen especialistas convencidos de que el silencio (plenamente justificado por la pérdida de buena parte de las fuentes antiguas) no sería tal, pues se pueden encontrar bastantes paralelismos y precedentes jurídicos. En cualquier caso, y tomando la hipótesis más pesimista, el «silencio» no equivale a negación. Es más, aparte de la existencia de pruebas precisas, se puede disponer de numerosos indicios que hacen verosímil la existencia del privilegio pascual. Dice también Lémonon: «Tras un detallado estudio, parece difícil rechazar la verosimilitud histórica de la costumbre referida por tres de los evangelistas».

Pero en el fondo, debería bastarnos con esto: La fe será siempre una «apuesta»; la cual, por definición, encierra una posibilidad contraria. Pero es importante demostrar que está justificado apostar por el «si», que tenemos razones para esa elección. En este sentido no nos parece convincente en el caso

que estamos analizando la irritación de un Ricciotti, cuyas impaciencias están plenamente justificadas en otras cuestiones. Dice este investigador: «La existencia de esta costumbre ha sido negada por algunos críticos modernos, única y exclusivamente por su insaciable satisfacción de contradecir las narraciones evangélicas...».

Mas no es una cuestión de «satisfacción». Aquí entra en juego la fe que asegura la coexistencia de luces y sombras, de indicios para negar y de indicios para afirmar. Y es que creer en el evangelio es a la vez un don de Dios y una serie de actos de voluntad y de razón, de gracia y de búsqueda por parte del hombre.

VIII. «Con Él crucificaron también a dos ladrones»

EN los cinco capítulos anteriores, hemos sometido a examen histórico a dos de los personajes «negativos» de la Pasión, Judas y Barrabás.

La lógica misma de nuestra exposición nos obliga a ocuparnos ahora de otros dos personajes «envueltos en la penumbra». Aparentemente se trata de figuras secundarias, pero (como esperamos demostrar) también ellas aportan su contribución al reconocimiento de la veracidad de lo narrado por los evangelios.

Nos referimos a los dos hombres que fueron crucificados junto a Jesús, aquellos a los que la tradición cristiana ha conocido y conoce bajo la denominación de «los dos ladrones».

Aquí tenemos los textos evangélicos, por otra parte bastante breves, a excepción del de San Lucas, único que se refiere al «buen ladrón» y del que tendremos ocasión de ocuparnos más adelante.

Mateo: «Con él crucificaron también a dos ladrones: uno a la derecha y otro a la izquierda... Asimismo le insultaban los ladrones crucificados con él» (27, 38 y 44).

Marcos: «Con él crucificaron también a dos ladrones, uno a su derecha y otro a su izquierda... Incluso los que estaban crucificados con él le insultaban» (15, 27 y 32).

Lucas: «Llevaban también a otros dos malhechores para ser ejecutados con él. Cuando llegaron al lugar llamado Calvario, le crucificaron allí, a él y a los ladrones, uno a la derecha y el otro a la izquierda» (23, 32 − 33).

Juan: «...le crucificaron, y con él a otros dos, uno a cada lado, y en medio Jesús» (19, 18).

San Juan es el único evangelista que no indica quienes eran (ladrones, malhechores) los compañeros de suplicio de Jesús, y también el único que menciona el detalle de la fractura de las piernas con objeto de retirar los cadáveres de la cruz antes del comienzo del sábado: «Vinieron los soldados y quebrantaron las piernas al primero, y también al otro que había sido crucificado con él» (19, 32).

El término «ladrones» (traducción del *latrones* latino de la Vulgata) es, en el original griego, *lestai*. En San Juan el termino *lestés* con el que se designa a Barrabás no se refiere casi con toda seguridad a «bandido» o «delincuente común», sino a «rebelde político», a «guerrillero», a zelote, un militante de la causa de la liberación de Israel de la ocupación romana. Los romanos no reconocían ninguna clase de status a los que se rebelaban contra su dominación. Ellos no les consideraban *hostes*, enemigos, sino simplemente «bandidos» o «delincuentes» a los que había que eliminar. Todo hace pensar que los dos ladrones debían formar parte del «comando guerrillero» de Barrabás, pues de ellos dice San Marcos: «Se hallaba en prisión uno llamado Barrabás, con otros sediciosos que en un motín habían cometido un homicidio» (1 5, 7). En aquel grupo de tres hombres destinados a la muerte —no había otra pena posible para los delitos que se les imputaban— Jesús había tomado de forma inesperada el lugar de su jefe, Barrabás.

Como estamos viendo, todo encaja una vez más con la situación social y política, bien conocida, de

aquel lugar y de aquel país.

Pero resulta evidente que determinados críticos no podían dejar de negar la historicidad de este episodio, conjeturando como de costumbre acerca de las profecías del Antiguo Testamento en que estarían inspirados estos dos personajes. Por citar un ejemplo, tenemos a Loisy que se despacha rápidamente diciendo que la existencia de tres crucificados no sería más que «un detalle inventado para demostrar el cumplimiento de las profecías, con ciertas variantes, contenidas en el salmo 21, 7 − 9».

Los versículos del salmo al que se refiere el conocido crítico francés son los siguientes: (Pero yo soy un gusano, no un hombre; / el oprobio de los hombres y el desecho del pueblo/ Búrlanse de mí cuantos me ven/ abren los labios y mueven la cabeza. «Se encomendó al Señor —dicen— ; / líbrele, sálvele Él, pues dice que le es grato». En realidad, este pasaje del salmista· podría referirse, lo veremos en su momento, a la gente que se burlaba de Jesús al pie de la cruz. No se ven en el pasaje indicios de los «ladrones» y mucho menos del «bueno», puesto que el «malo» parece estar asociado, si no a las burlas, sí a una especie de amargo reproche por la impotencia de aquel Mesías para salvarse a sí mismo y a sus compañeros de suplicio.

En realidad, hay un evangelista que hace una referencia al Antiguo Testamento, pero no al salmo 21. Concretamente el versículo 28 del capítulo 15 de San Marcos, después de mencionar la crucifixión de «dos ladrones, uno a su derecha y otro a su izquierda», añade «... y se cumplió la Escritura que dice: Ha sido contado entre los malhechores», que es una cita de Isaías 53, 12. Pero todas las traducciones modernas del evangelio de San Marcos eliminan este versículo, pasando directamente del 27 al 29. La cita de la profecía se menciona únicamente en algunos manuscritos y falta en otros más antiguos y autorizados. Además la cita no se ajusta al modo en que San Marcos cita habitualmente la Escritura. Por tanto, este versículo debe de haber sido añadido por algún desconocido copista.

Esto nos sitúa ante la hipótesis contraria de la que afirmaba Loisy. No son los evangelistas los que rehacen las profecías para inventarse una historia siguiendo esquemas prefabricados. Han sido creyentes que vivieron con posterioridad los que de alguna manera querían ver confirmadas las profecías, llegando a añadir citas que no estaban en los textos originales.

Pero debemos hacer aquí una observación de tipo general sobre la relación entre los relatos de la Pasión y las profecías. Para los creyentes en Jesús, el anuncio más explícito sobre el destino del Mesías se encuentra en el capítulo 53 de Isaías donde se profetizan las humillaciones y sufrimientos necesarios para la exaltación del «Siervo de Yahvé». Y esto debía ser algo evidente para las primeras generaciones cristianas, ya que precisamente es el capítulo 53 de Isaías el mencionado por los copistas en la cita añadida al evangelio de San Marcos.

Más lo que resulta verdaderamente sorprendente es que los evangelistas parezcan querer ignorar las profecías, pese a la claridad de algunas y a que habrían sido un valioso instrumento para dar credibilidad al relato. Hay excepciones como cuando San Lucas, al finalizar la última cena, pone en boca de Jesús: «Pues os lo aseguro, debe cumplirse en mí lo que está escrito: "Y fue contado entre los malhechores"» (22, 37). Y también podemos incluir el ya citado versículo 28 insertado abusivamente en el capítulo 15 del evangelio de San Marcos. Pero, por lo demás, el silencio es total por parte de los evangelistas. No hay ninguna referencia —tampoco en Lucas— cuando pasan a narrar la Pasión, Muerte y Resurrección, y tampoco ninguna utilización de textos proféticos que hubiera sido fácil manejar con provecho. Aquí tenemos una prueba más —y de las más consistentes— de que no es verdad lo que dice cierta crítica de que «en el principio existían las profecías», puesto que las que hubieran sido más adecuadas ni siquiera

se mencionan.

Pero aunque quisiéramos admitir que las tradiciones que confluyen en los evangelios hubieran intentado demostrar con la existencia de los dos ladrones el cumplimiento de la Escritura, ¿qué interés podían tener realmente en ello? ¿Convenía verdaderamente citar semejante circunstancia? ¿O no es mejor pensar en este caso —como antes en los de Judas y Barrabás— que los evangelistas se vieron obligados a citarla en honor a la verdad porque realmente los hechos sucedieron así?

Además la inserción de dos personajes desconocidos parece estar en contradicción con las leyes del mito, con las normas fijas de la leyenda. Y parece quitar al hecho de la crucifixión —centro de gravedad del misterio de Dios hecho hombre— la nobleza del acto único e irrepetible en el que el Gran Protagonista debía aparecer solo con toda su trágica grandeza de víctima para la redención universal.

La comitiva que atraviesa las calles de Jerusalén y se dirige al Gólgota, para luego recortarse sobre el fondo del cielo, debía de haber estado compuesta por una única víctima, no por tres. Amigos, enemigos, mujeres compasivas, soldados o curiosos resultarían un conjunto de personas indeterminadas para todos aquellos —y debían ser la mayoría— que hubieran venido de fuera y no estuviesen al tanto de los antecedentes.

Y por si fuera poco, los desesperados sufrimientos de los otros dos condenados llevan consigo el riesgo de arrebatarnos al menos una parte de la compasión que los evangelistas hubieran debido de reservar enteramente para Cristo. Por todo ello, no habría sido nada oportuna la invención de los dos ladrones. Así lo reconoce un judío de hoy, Emmanuel Lévinas: «Las reservas de nosotros los judíos sobre Jesús se hacen más patentes en el preciso momento de su suplicio, cuando la compasión por los ladrones que mueren sin gloria y sin certeza de la resurrección prevalece sobre la compasión hacia el Dios crucificado». Y añade el mismo autor: «Aquí precisamente encontramos uno de los rasgos más acentuados del "no" de Israel ante un Cristo semejante».

Son palabras para reflexionar. Los hechos resaltan (y sería algo contradictorio, si fuese una leyenda) que los otros dos condenados debieron sufrir durante más tiempo que el propio Jesús. Y es que Jesús debió de morir mucho antes de lo que era habitual, hasta el punto de que cuando José de Arimatea fue a pedir su cadáver, «Pilato se sorprendió de que ya hubiera muerto y, llamando al centurión, le preguntó si ya había muerto» (Mc 15,44). Los otros dos crucificados debieron tener alguna hora más de sufrimiento, que les resultaría una eternidad, teniendo en cuenta que cada minuto, cada segundo en la cruz era causa de espantosos dolores.

Hasta tal punto que «al atardecer» (Mc 15, 42) —Jesús debió de morir «sobre la hora sexta», es decir hacia las tres de la tarde— se decidió poner fin a los sufrimientos de los «ladrones» con el último suplicio de la crucifixión, que consistía en quebrarles las piernas, con la consiguiente imposibilidad de incorporarse sobre el clavo que les atravesaba los pies y de este modo se producía la muerte por asfixia.

¿No estamos en este caso desviando nuestra compasión, que debería estar reservada enteramente a Jesús? Vimos anteriormente que la idea de justicia se rebelaba ante el destino de Judas, hecho instrumento y víctima de un misterio que lo supera infinitamente. ¿No sentimos algo semejante al pensar en aquellos dos muertos «sin gloria y sin esperanza en la resurrección», como dice Lévinas?

Este episodio nos lleva a otra «discontinuidad», pero es algo que no pudo ser inventado, pues introduce otro motivo de controversia y la prueba es que la tradición cristiana más piadosa quiso

enseguida buscar una explicación. Intentó demostrar que, pese a las apariencias, Jesús sufrió mucho «más» que los «ladrones» pues éstos no habrían sido clavados en la cruz sino atados con cuerdas. Mas semejante interpretación no está en absoluto autorizada por los textos evangélicos que no establecen ninguna diferencia entre los crucificados y además emplean el mismo verbo («le crucificaron») para los tres. Lo cierto es que los evangelistas no hicieron diferencia alguna en el suplicio y bien podrían haberlo hecho si verdaderamente hubieran dado rienda suelta a su imaginación.

En realidad, la primera sensación que experimentamos ante los textos es que son todo lo contrario de una invención. Los cuatro evangelistas parecen referirse a recuerdos de testigos oculares, a imágenes imborrables: «uno a la derecha y otro a la izquierda» dicen los sinópticos de los otros dos crucificados. Y San Juan precisa que «y en medio, Jesús», si bien antes ya había dicho que fueron crucificados «uno a cada lado». Este parece ser uno de los pasajes de los evangelios donde encontramos un testimonio de primera mano, una escena que quedó fijada en la mente de los que la contemplaron. No es algo casual que el mismo San Juan resalte con énfasis su presencia en el lugar de los hechos: «El que lo vio ha dado testimonio, y su testimonio es verdadero, y él sabe que dice la verdad para que vosotros también creáis» (Jn 19,35)

Analicemos ahora lo que nos dice San Lucas, el único de los evangelistas que introduce diferencias en el relato.

Dice el texto de su evangelio: «Uno de los ladrones crucificados le insultaba y decía: "¿Acaso tú no eres el Cristo? Sálvate a ti mismo y a nosotros". Pero el otro le reprendía, diciendo:"¿Ni siquiera tú, que estás en el mismo suplicio, temes a Dios? Nosotros, en verdad, estamos justamente, porque recibimos lo merecido por nuestras obras; pero éste nada malo ha hecho". Y decía: "Jesús, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino". Y le dijo: "Te lo aseguro: hoy estarás conmigo en el paraíso"» (Lc 23, 39 − 43).

Tal y como ha sucedido en algunas Iglesias orientales para la mujer de Pilato y el propio Pilato, también el «buen ladrón», a partir de estos versículos, ha sido elevado a la categoría de santo. Y no sólo en Etiopía o en las Iglesias del Este de Europa, también en la Iglesia católica cuyo santoral recoge (¿o recogía?) el nombre de este hombre en el 25 de marzo. Ese nombre, de acuerdo con el evangelio apócrifo de Nicodemo y otros textos antiguos, sería el de Dysmas o Dimas (que probablemente venga del griego *dysmé*, moribundo), mientras que el nombre del «mal ladrón» correspondería al de Gests o Ghestas.

En la cristiandad medieval, este «santo» gozó de gran devoción siendo invocado como patrón de los condenados a muerte —y ciudades italianas como Gallipoli, en la región meridional de Apulia, lo eligieron por patrono. Bajo su protección se han puesto también órdenes religiosas como la de los Mercedarios. En la iglesia de San Vital y en la basílica de San Esteban de Bolonia todavía se conservan las supuestas reliquias de su cuerpo y de su cruz. Según cuentan los apócrifos, Dysmas o Dymas habría sido merecedor del privilegio de la promesa de Cristo en la cruz porque en otro tiempo había formado parte de una banda que tras toparse con la Sagrada Familia, en su huida a Egipto, no sólo no les robó sino que les dio acogida y protección.

Si hacemos todas estas referencias es para confirmar una vez más la sobriedad del relato en los evangelios canónicos que contrasta más todavía al compararlos con otros textos que la Iglesia no reconoce como auténticos y que relega en el limbo de los «apócrifos», es decir de los falsos.

Respecto al «buen ladrón» tampoco faltan las objeciones críticas que a veces son de tipo fisiológico. Afirman que es imposible que hubiera ningún dialogo entre Jesús y su compañero de suplicio,

pues los crucificados eran incapaces de hablar por estar suspendidos de los brazos. A esto se puede replicar recordando como de las fuentes se desprende que era frecuente (para así prolongar más tiempo sus sufrimientos) a los crucificados se les colocara a horcajadas sobre una especie de asiento que sobresalía del brazo vertical de la cruz y que servía para sostener el peso del cuerpo. Pero esto no debió de ser el caso de aquella crucifixión en el Gólgota, pues de otro modo la ruptura de las piernas de los crucificados no habría tenido consecuencias mortales. Por tanto, los crucificados debían de estar sostenidos por los pies.

En realidad, no sabemos con exactitud cómo se producía la muerte en los crucificados. La pena de crucifixión fue suprimida tan pronto el cristianismo pudo influir en las legislaciones y dejaron de producirse casos de ejecuciones «oficiales» en los que podría haber habido una constatación médica. Parece ser que únicamente los médicos criminales nazis realizaron experiencias semejantes en los campos de concentración, pero no tenemos noticias de las macabras observaciones hechas por aquellos asesinos.

Disponemos en cambio del testimonio del médico francés Barbet, autor de la conocida obra *La crucifixión de Cristo según la cirugía*. Este médico no se limitó a estudiar aspectos fisiológicos generales de la crucifixión sino que quiso entrar en detalles más concretos y para ello se hizo crucificar (por supuesto, no con clavos) por sus ayudantes. Un radiólogo alemán, el profesor Modder, perfeccionó la técnica y no sólo se hizo crucificar sino que también hizo que le colocaran sobre el tórax un aparato de rayos X para que sus colaboradores observaran el comportamiento de sus órganos internos. Y durante la primera guerra mundial el médico checo Hyneck hizo estudios detallados sobre los soldados que eran condenados al cruel castigo de ser suspendidos de los brazos. E incluso ha habido experimentos en los que se han clavado cadáveres en cruces.

De estos experimentos a medio camino entre lo macabro y lo cruel se ha llegado a la conclusión de que no era en absoluto imposible para un crucificado hablar (eso sí con bastante esfuerzo), sobre todo en los primeros momentos de la crucifixión, tal y como parece desprenderse de los evangelios. Los más recientes experimentos médicos no hacen más que confirmar todo cuanto nos dicen otras fuentes primitivas (completamente ajenas a la Escritura y por tanto fuera de toda sospecha) en las que se hace hablar a los crucificados.

Descartadas las dificultades «físicas», muchos críticos siguen oponiendo las «psicológicas». Son los que consideran artificial el diálogo entre los tres crucificados y lo atribuyen a un especialista de la «puesta en escena» que en este caso sería San Lucas. A este respecto sacaremos a coalición las reflexiones basadas en trágicas experiencias —de Shalom ben Chorin: «El que los dos se burlaran de Jesús resulta un comportamiento psicológico completamente natural. Entre los prisioneros políticos de los campos de concentración se ha dado muchas veces la siguiente situación: Los intelectuales se hallan particularmente expuestos al odio y las burlas de sus compañeros de cautiverio pertenecientes a un bajo nivel social, en la medida en que estos últimos sienten la humillación de los superiores a ellos como una victoria *in extremis* de su ego sobre la absurda destrucción que les aguarda».

Otra objeción se encuentra en la propia narración evangélica. San Juan guarda silencio, San Lucas diferencia el comportamiento de los «ladrones», y sin embargo San Mateo y San Marcos afirman que los dos insultaban a Jesús. ¿Es esto una contradicción? Aquí hay que decir que muchos exégetas (incluso los «independientes» y «no confesionales») están de acuerdo con el católico Giuseppe Ricciotti. Este investigador ha demostrado cómo los evangelistas se adaptaron al uso de «plurales categóricos» que son

habituales en las lenguas semíticas. Así, se habla de «los soldados», «los discípulos», «los sacerdotes», «los escribas»... De acuerdo con los usos orientales, lo que dice o hace una sola persona perteneciente a un determinado grupo se expresa en plural, como si se tratara del grupo en su totalidad. Por tanto, los dos primeros evangelistas se referirían al «grupo de los ladrones» al utilizar un plural que no es en absoluto contradictorio con el singular empleado por San Lucas.

No han faltado comentarios irónicos sobre aquel «Jesús, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino» porque aquel crucificado no era teólogo, ni podía saber quién era exactamente su compañero de suplicio, y ni mucho menos habría podido expresar un sentimiento de fe que no podía tener.

Mas una objeción de este tipo resulta completamente gratuita, sobre todo desde el momento en que existe una voluntad de negar los hechos que prescinde de los textos que supuestamente pretende analizar. Los cuatro evangelistas, sin excepción, mencionan que la causa de la condena de Jesús estaba expuesta sobre la cruz a la vista de todo el mundo (y en tres lenguas: hebreo, latín y griego). Asimismo los cuatro se refieren a que en el rótulo se presentaba a Jesús como «rey de los judíos». Se sabe también que todos los varones judíos (el único caso en el mundo antiguo) sabían leer, con objeto de que pudieran tener como conocimiento de la Escritura. Por tanto, el «buen ladrón» bien pudo terminar hablando del «reino» y pedir a aquel «rey» que no se olvidase de él.

Tampoco debemos olvidar que Jesús no era en absoluto un desconocido, y menos entre los zelotes a los que debía pertenecer aquel condenado. En ese grupo debían de observarse con gran atención las actividades de aquel rabí galileo y es muy probable, viendo sus nombres, que dos de los apóstoles también provinieran de los zelotes.

Asimismo hay que recordar la costumbre romana de despachar los diversos procesos judiciales uno tras otro, desde las primeras horas de la mañana, y se solía reunir a todos los procesados en una misma sala en la que se resolvían los juicios. Así pues, es muy probable que esa misma mañana los dos «ladrones» estuvieran presentes en el proceso de Jesús, para inmediatamente ser juzgados y condenados después de él. Además los romanos ejecutaban sin dilación sus sentencias de muerte, en el mismo día de la resolución judicial.

Hay que destacar muy especialmente (ya insistiremos más en ello en un próximo capítulo) que la inscripción que fue colocada sobre la cruz de Jesús responde por completo a lo que sabemos hacían los romanos en estos casos. La inscripción recibía el nombre de *titulus* y consistía en una tablilla blanqueada con cal sobre la que se escribía con letras en negro o en rojo. Se trataba de una imposición legal para que fuese conocido el motivo de la condena. La pena de muerte —y sobre todo una tan cruel como la crucifixión— tenía para el legislador un carácter disuasorio, y su contemplación debía servir para atemorizar y alejar del ánimo que se imitase la conducta de los crucificados.

Por tanto, se hacía necesario indicar con toda claridad el motivo de la condena. Una claridad que también pasaba por su inscripción en las diferentes lenguas habladas en aquel lugar. En el caso del Israel de aquella época, se trataba de la lengua local (hebreo o arameo), de la *lingua franca* (griego), y de la lengua de los dominadores romanos y del propio Pilato (latín). Así pues, es verdad lo que los cuatro evangelistas nos dicen acerca del *titulus*. Y no es menos cierto lo de las tres lenguas utilizadas para la inscripción, teniendo en cuenta que recientes descubrimientos arqueológicos han demostrado la existencia de inscripciones precisamente en esas mismas lenguas.

En opinión de muchos investigadores, estamos ante uno de los pasajes del relato evangélico en los

que resalta con más fuerza la verdad de los hechos. Así lo piensa, por ejemplo, Josef Blinzler, hombre de por sí bastante equilibrado incluso cuando tiene que rebatir opiniones radicalmente opuestas a la suya. Pero refiriéndose a Rudolf Bultmann, Blinzler no puede dejar escapar un desahogo: «La negación de la historicidad de la inscripción forma parte de las aberraciones de la crítica. Y dejando de lado toda cortesía y prudencia, termina diciendo: «No cabe absolutamente ninguna duda: la inscripción es histórica».

Es rigurosamente histórica la práctica del *crurifragium* por parte de los verdugos para acelerar la muerte de los que habían sido colgados. De ello hablan las fuentes antiguas extrabíblicas, aunque sólo nos dicen que se utilizaban para ello clavos de hierro.

Pero hasta 1968 no hemos podido disponer de pruebas materiales al respecto. En esa fecha, y en unas excavaciones efectuadas en Giv'at ha Mitvar, al norte de Jerusalén, arqueólogos del Estado de Israel dieron con los restos de 335 esqueletos de judíos que vivieron en el siglo I. Probablemente fueran víctimas del asedio romano de Jerusalén en el año 70. De todos los exámenes médicos y antropológicos se desprendió claramente que habían muerto de forma violenta.

Y en una especie de ataúd sobre el que resultaba legible el nombre de «Juan» (otros signos inscritos parecían decir «hijo de Haggol») se hallaron los restos de un joven de unos treinta años, de un 1,67 m. de estatura. El calcañar de su pie derecho estaba adosado al izquierdo por medio de un clavo, que aún conservaba, de unos 18 cm. de largo. Entre la cabeza del clavo y los huesos, se halló un pedazo de madera de acacia a la que se había adherido una astilla de la madera de olivo de la que estaba hecha la cruz. Las piernas del infortunado «Juan» aparecieron fracturadas, pues sus tibias debieron de haber sido golpeadas con una maza. Esta fue la primera prueba concreta de la verdad de la técnica del *crurifragium.*

Terminemos diciendo que, desde una perspectiva de fe, los otros dos crucificados junto a Cristo parecen haber tenido también la función de contribuir a dar testimonio de la verdad de los evangelios y a reafirmar una vez más que lo que nos narran esos textos forma parte de la historia y no de la leyenda.

IX. «Su mujer le mandó a decir...»

HEMOS profundizado a lo largo de tres capítulos lo más posible en el misterio de Judas Iscariote. Hemos dedicado dos a otro de los «malvados», Barrabás. Y hemos visto también en el capítulo anterior todo lo que la Historia nos puede decir de los «dos ladrones», compañeros de Jesús en la cruz en aquella mañana de un viernes de Pascua.

Pero ahora, después de haber navegado por aguas agitadas, nos iremos a otras más tranquilas. Las que representan, por ejemplo, a una mujer. Nos referimos a la mujer del Procurador de Judea, a la esposa de Poncio Pilato. La que, según una muy antigua tradición, tenía al mismo tiempo bondad de carácter y hermosa belleza.

De los personajes que hemos visto hasta el momento, nos hablan los cuatro evangelistas (con sus diversas peculiaridades), pero esta mujer sólo es citada y de modo inesperado por San Mateo. Aparece en un solo versículo incardinado, como si fuera entre paréntesis, en el episodio de Barrabás.

Estamos en el momento en que el gobernador se juega su última carta, haciéndose la ilusión de que puede ser la decisiva, y pide al pueblo que señale a quién debe aplicar el «privilegio de Pascua», ¿a Jesús o a Barrabás?

Pilato parece convencido de que la multitud no preferirá un «ladrón» y asesino al rabbí galileo que hasta el momento era un personaje popular, casi venerado. Una vez hecha la pregunta («¿A quién queréis que os suelte?») Y antes de continuar la narración con «pero los príncipes de los sacerdotes y los ancianos persuadieron a la gente para que pidiese a Barrabás e hiciese perecer a Jesús», Mateo inserta inesperadamente el episodio de la mujer de Pilato, que además solamente relata él

Esto dice el versículo 19 del capítulo 27 de San Mateo: «Mientras estaba sentado en el tribunal, su mujer le mandó a decir: "No te metas con este justo, porque hoy, en sueños, he sufrido mucho por su causa"».

Si leemos el original griego, la traducción literal sería algo así como: «No tengas nada ver con ese justo», y la Vulgata emplea la expresión también bastante literal: «*Nihil tibi el iusto illi*». A nosotros nos gusta la traducción italiana de Pietro Rossano de «no asumas ninguna responsabilidad hacia ese justo» que parece reflejar acertadamente el clima psicológico en que debió desenvolverse el episodio. Por el mismo motivo pensamos que el término «justo» (*dikaios* en griego) debería ser sustituido por el de «inocente». Más adelante explicaremos las razones para ello.

Ni que decir tiene que para los críticos «radicales» este versículo, como tantos otros, procede de una interpolación con origen en una invención fantástica o en los intereses de la primitiva comunidad cristiana. Concretamente uno de los clásicos detractores, Charles Guignebert, dice: «Se trata de una variante legendaria sobre el tema de la buena voluntad de Pilato. Este episodio nos sitúa plenamente en el clima de fantasía de los apócrifos». Y por su parte, Alfred Loisy opina: «La intervención de la mujer de Pilato fue inventada para justificar al procurador».

Podríamos añadir otras muchas opiniones que sostienen este punto de vista, pero todas defienden con la misma convicción que se trata de una leyenda.

Pero no podemos ocultar que en este tema la posición de investigadores cristianos (no sólo protestantes «liberales» o «desmitificadores» sino incluso católicos) que parecen dar la razón a los que en otro tiempo se calificaba de «incrédulos». Citaremos a modo de ejemplo la monumental obra norteamericana *The jerome Biblical Commentary*, cuya traducción italiana fue publicada por Queriniana en 1973, bajo el título de *Grande comentario bíblico*. De ese mismo año es el *Imprimatur* concedido por el obispo de Brescia. Y el prólogo muy elogioso se debe a Cario Maria Martini, más tarde cardenal arzobispo de Milán y entonces rector del Pontificio Instituto Bíblico. El comentario al episodio que estamos analizando, en esta obra con firmas de varios prelados y redactada por profesores de universidades católicas de Estados Unidos, es frío y conciso: «Se considera una leyenda el episodio de la mujer de Pilato». Nada más y nada menos.

En idéntica línea se mueve Jean-Pierre Lémonon, que en 1981 publicó su muy completa obra *Pilate et le gouvernement de la judée*. Lémonon es un sacerdote, profesor de la facultad de Teológia del Instituto Católico de Lyon, y también su obra lleva los correspondientes *Nihil obstat e Imprimatur*. Esta es la opinión de Lémonon, que también despacha rápidamente la cuestión: «El versículo 19 del capítulo 27 es obra de Mateo. Importa poco lo que tome de elementos procedentes de una leyenda o que él mismo la haya elaborado».

En otro pasaje de su obra, Lémonon vuelve a decir: «Nuestro estudio literario ha llegado a la conclusión de que este versículo es una invención tardía». Pero en las páginas de su libro, por más que intentemos buscarlo, no hay ningún indicio de ese «estudio» como para llegar a una conclusión definitiva. Lo único que hace este investigador francés es remitir en una nota a obras de autores ingleses. Pero se trata de obras que llegan a conclusiones negativas para la historicidad basándose sobre todo en el hecho de que el episodio de la mujer de Pilato parece estar mal colocado, prácticamente encorsetado en el episodio de Barrabás. Mas no vemos por qué esto ha de llevar a conclusiones tan apresuradas y radicales.

Pero estas incongruencias de estilo, este tipo de inserciones son frecuentes en los evangelios y no indican necesariamente que se trate de una «interpolación tardía». Quizás la explicación resida en que los copistas hayan alterado el orden de determinados versículos por creerlo así más conveniente. Y en efecto, es posible comprobarlo en las variantes que los diversos manuscritos y «códices» presentan entre sí.

Conviene no olvidar tampoco otra observación de tipo general: Ninguno de los cuatro evangelistas era escritor de profesión. Todos ellos eran aficionados y muy probablemente ellos no hayan escrito personalmente sino que han dictado a uno de sus discípulos. Que su nivel cultural no era precisamente refinado lo demuestra el griego que emplean, la *diálektos*, la lengua «vulgar» o del pueblo. Se ha comprobado que ignoraban todos los recursos y técnicas de los escritores profesionales y se veían en dificultades cuando —por ejemplo— tenían que hacer hablar a más de dos interlocutores a la vez. Con frecuencia, el paso de un episodio a otro se hace en términos de lo más elemental, lejos de un estilo elegante que, por otra parte, tampoco buscaban. Y en nombre de todos los apóstoles, Pablo recordará a los corintios que aquellas formas de expresión «toscas» no eran motivo de vergüenza sino de gloria.

Si conocemos todo esto, no nos parece que sea decisivo, para demostrar que se trata de inserciones tardías, únicamente el hecho de que Mateo no maneje correctamente los paréntesis y haga aparecer de repente a la mujer de Pilato en medio de la pregunta de su marido y la respuesta de la multitud.

No negamos la posibilidad de que las cosas sean como dicen estos exegetas católicos, pero no nos parece justificado que se niegue la hipótesis contraria con tanta seguridad. No es suficiente con la filología. Las observaciones literarias, hechas exclusivamente sobre el texto, deben ser completadas con las informaciones de la historia, la arqueología e incluso la psicología.

Inserta dentro de una perspectiva que abarca todos los campos, la investigación da la razón a Josef Blinzler que afirma: «Este episodio no contiene nada que no sea concebible desde el punto de vista histórico». Y añade a continuación: «Se puede incluso demostrar que a los gobernadores romanos de la época de Tiberio les era permitido llevar consigo a sus esposas. Asimismo otras fuentes nos informan de romanas nobles que estaban interesadas por la religión judía. Por tanto, no hay nada que nos induzca a pensar que el sueño de esta mujer deba interpretarse como un milagro».

Así pues, se hace necesario una vez más confrontar el evangelio a la luz de la historia.

En primer lugar, y siguiendo el orden de las observaciones de Blinzler, es evidente que la hipótesis de la «leyenda» se confirmaría si las fuentes nos demostrasen que la mujer de Pilato no podía encontrarse junto a su marido, mientras éste desempeñaba su cargo en Judea. Pero también en este caso, se podría aventurar que el procurador era soltero cuando vino de Italia o que hubiese enviudado durante su estancia en Oriente, casándose o volviéndose a casar en el ejercicio de su cargo.

Pero tampoco hace falta tener una certeza semejante. Sabemos con plena seguridad que la situación narrada por los evangelios es del todo verosímil. Tal y como relata Suetonio, Augusto autorizó a los altos funcionarios de su imperio que fueran visitados por sus esposas únicamente durante la época invernal. Es decir, que su llegada debía producirse antes de que se declarase «cerrado» el mar, a finales del otoño, y su salida debía efectuarse al comienzo de la primavera, cuando ya se había reanudado la navegación. Pero aquella norma tenía excepciones, y ante las protestas que suscitó terminaría decayendo con Tiberio, el sucesor de Augusto, durante cuyo reinado tuvo lugar el drama de Jesús. Sabemos por Tácito que en el año 21 d. de C., un senador llamado Cecina propuso un nuevo decreto de prohibición de las visitas (al menos para determinadas sedes y funciones), pero su propuesta fue rechazada por el Senado.

Por tanto, en el año 30, fecha muy probable del proceso de Jesús, el procurador de Judea —al igual que otros muchos de sus colegas de los territorios por los que se extendía el Imperio Romano podía perfectamente encontrarse en Jerusalén, proveniente de Cesárea Marítima, capital de la provincia, y estar acompañado de su mujer... Y con esto queda resuelto un primer problema sobre la presunta inverosimilitud del episodio.

Volvamos al segundo de los puntos analizados por Blinzler. Sabemos que muchas mujeres romanas (sobre todo de familias acomodadas) se interesaban por la religión judía, hasta el punto de hacerse «temerosas de Dios» o «próselitas» y aceptar la práctica de al menos una parte de las normas de la Torah. Semejante costumbre penetró incluso en el propio palacio imperial. Según Tácito, llegó a ser «prosélita» Popea, por cuyo amor Nerón, unos treinta años después de la muerte de Jesús, ordenó la muerte de su esposa Octavia. Esta especie de moda entre las mujeres (que a menudo solía ser sincera) de interés por el judaísmo se extendió hasta el punto de ser objeto, a finales del siglo I, de una de las mordaces sátiras de Juvenal.

Si esto era frecuente entre las matronas que vivían en Roma, ¿por qué no pensar otro tanto de esta misma matrona, que tenía la suerte de vivir en la misma Judea, de donde era originaria la religión que fascinaba a tantas mujeres a lo largo del Imperio? Por tanto, es completamente verosímil que esta mujer

se interesara por la suerte de Jesús, sin necesidad de dar crédito a los evangelios apócrifos que hacen de ella una seguidora de Jesús durante su vida pública y sobre todo, después de su muerte. Para los cristianos griegos, la mujer de Pilato se ha convertido en Santa Claudia Prócula (o Procla) y celebran su fiesta el 27 de octubre. Los etíopes la veneran como Santa Abroqla el 19 de junio. Es interesante, además de muy hermosa, la aclamación litúrgica que le dedica la Iglesia ortodoxa griega: «¡El Señor te tenga a su lado, Procla, el mismo que estuvo junto a tu marido, Pilato!» No menos interesante es la invocación de los etíopes: «¡Salud a Pilato que se lavó las manos para demostrar que era inocente de la sangre de Jesucristo! Salud también a su mujer, Abroqla, que le mandó a decir: "¡No le hagas ningún mal! ¡Porque ese hombre es inocente y justo!"».

No es necesario que creamos en una mujer de Pilato cristiana, y además santa. Pero nos parece adecuado, como ya hemos dicho antes, traducir el término *dikaios* del relato por «inocente», que encaja más en el concepto judicial, en lugar de «justo», término que en Israel tenía connotaciones religiosas.

Para quien conozca la eficacia del espionaje romano en las regiones periféricas del Imperio, es evidente que si Procla (o comoquiera que se llamase) hubiese estado interesada por el judaísmo, no habría podido estar mejor informada y, por tanto, hubiera podido quedar impresionada por la predicación de aquel joven rabbí, por lo que seguramente conocería la verdad sobre él mucho mejor que su marido. Además Pilato no era en absoluto un «prosélito», sino que —como atestiguan las fuentes— no perdía ocasión de manifestar su desprecio hacia todo lo que fuese judío.

Muy probablemente Pilato habría leído distraídamente los informes sobre las actividades de Jesús que, por otra parte, se desarrollaban en Galilea, región que no estaba directamente bajo su dominio. ¿Acaso no intentó remitir a Jesús al que sería su juez «natural», el rey vasallo de Roma Herodes Antipas, tetrarca de Galilea?

En cambio, la mujer de Pilato no tenía por Jesús un interés político, o más bien policial, como el de su marido, y por tanto, bien habría podido —si así lo hubiese querido— estar al corriente de las actividades y enseñanzas de Jesús y creer que fuese *dikaios*, inocente, no siendo necesariamente una de sus seguidoras. No olvidemos tampoco que, como esposa del procurador, debió saber lo que había sucedido en el sepulcro, e incluso tener la posibilidad de interrogar a los atemorizados soldados que habían presenciado la resurrección. Así pues, no es del todo inverosímil que la «Claudia» que, junto a «todos los hermanos de Roma», manda saludos a Timoteo en la segunda carta que le dirige San Pablo (2 Tim 4, 21) fuera Claudia Procla, para entonces anciana y viuda. Se trata de una hipótesis apasionante, pero perfectamente prescindible.

Recordemos ahora otro de los puntos desarrollados por el profesor Blinzler: «No hay nada que nos induzca a pensar que el sueño de esta mujer deba interpretarse como un milagro». Pese a lo afirmado por Guignebert («Este episodio nos sitúa plenamente en el ambiente de fantasía de los apócrifos»), el versículo de Mateo es sobrio y conciso, muy distante de cualquier milagrería, tal y como sucede en los evangelios canónicos que nunca hacen alarde de prodigios innecesarios.

Se nos habla aquí de un «sueño», de un hecho natural, y no de una «visión» o fenómeno sobrenatural. Un sueño del estilo de aquellos (de acuerdo con una costumbre muy extendida en la Antigüedad, lo mismo entre los judíos que entre los paganos) a los que San Mateo concede una mayor atención —por ejemplo 1, 20 y 2, 12 − 13 y 19— que todos los demás evangelistas. Ello podría explicar porque únicamente en San Mateo hay una referencia a este sueño, lo que parece asimismo contradecir la tesis de la interpolación del versículo exclusivamente por razones filológicas, y así este episodio queda englobado

dentro del «estilo» general del primer evangelio. Por otro lado, el carácter legendario del episodio puede también ser desmentido por el hecho de que las normas generales del folletín popular habrían requerido una irrupción repentina de la mujer de Pilato en el pretorio, e incluso una escena dramática en que ella se hubiera interpuesto entre Jesús y su marido, o entre Jesús y los príncipes de los sacerdotes. Sin embargo, el evangelio se limita a emplear un descarnado *apésteilen pros autón*, en el original griego, mientras que la Vulgata emplea *misit ad eum*, «le mandó a decir».

La sobriedad del relato evangélico contrasta con los apócrifos como las *Memorias de Nicodemo* que en este episodio presentan de forma directa (como siempre hacen esos textos) un enfrentamiento entre los judíos y el procurador. Este les recuerda que su mujer es «temerosa de Dios» y, por tanto, amiga de Israel. Cuando ellos reconocen que eso es verdad, Pilato, en un auténtico golpe teatral, les comunica el aviso que le ha enviado su mujer. Y estas memorias apócrifas hacen decir a los dirigentes judíos: «¿No te habíamos dicho que ese hombre es un mago? Mira como ha enviado a tu mujer los fantasmas de los sueños».

No hay que minusvalorar una respuesta de esta clase que parece tener el sello característico de las acusaciones de magia (que se encuentran en el Talmud, y en general, en toda la tradición judía, respecto al cristianismo primitivo) por las que Jesús fue condenado a muerte. Por tanto, si tenemos en cuenta que Mateo es un judío que escribe para los judíos, cabe preguntarse aquí respecto de una posible invención: *Cui prodest*?, ¿A quién aprovecha?

No convenía a la imagen de Jesús, puesto que la inserción del sueño en el relato podría servir de apoyo a aquella imagen de hechicero que trataron de construir en Israel en torno a Jesús. Y que este riesgo existía (y San Mateo no lo ignoraba) se demostró asimismo en la Edad Media, cuando muchos autores sostuvieron que aquel sueño era una artimaña de Satanás para impedir la Pasión de Cristo y, por consiguiente, la Redención.

¿Convenía entonces el episodio a la reputación de los romanos y, en particular, a la de su representante en Judea? Los partidarios de la no historicidad del relato no tienen dudas al respecto y se preguntan sobre los presuntos motivos para una interpolación tardía: «Se inventó para poder justificar mejor a Pilato» (Loisy); «es una variante legendaria sobre el tema de la buena voluntad del procurador» (Guignebert). En la misma línea están Rudolf Bultmann y gran parte de los investigadores cristianos de nuestros días, sean protestantes o católicos.

Pero si pensamos un poco, en realidad, las cosas son al contrario. Pilato nos da la imagen no sólo de un hombre testarudo e inmoral, sino también de alguien que no teme ni a Dios ni a sus dioses. En aquel proceso no sólo no escucha las razones de la justicia ni la voz de la conciencia, ni tampoco las advertencias celestiales por medio de los sueños, unas advertencias sobre cuya fiabilidad coincidían tanto los monoteístas judíos como los politeístas paganos.

Dice Giuseppe Ricciotti: «Escéptico respecto a teorías filosóficas y disquisiciones sobre la verdad y el error (*Quid est veritas?*), Pilato debía ser bastante sensible a los signos y misterios que tanta aceptación tenían entre los antiguos. Toda Roma sabía perfectamente que Julio César habría evitado las veintitrés puñaladas de los fatales Idus de marzo si hubiera escuchado a su mujer Calpurnia que le había rogado que aquel día no acudiese a la Curia, ya que la noche anterior lo había visto en sueños atravesado por muchas heridas. El caso de Calpurnia bien podría haber estado en la mente de Pilato...».

Pilato es un representante del Imperio que no escucha ni las voces de la tierra ni las del cielo, ni

tampoco las provenientes de la historia sagrada de Roma. ¿Cómo se le puede justificar entonces? Por el contrario, y lejos de disminuir su responsabilidad, la intervención de su mujer parece reforzarla, remarca más si cabe su desidia, su injusticia, sus oídos sordos a cualquier llamada, incluyendo las procedentes del misterio. No es casual que la Iglesia ortodoxa griega venere como santa a su mujer, pero no a él. Después de todo, ella cumplió con su deber, pero no él, pues no quiso escucharla.

Diremos una vez más que hay que andarse con mucho cuidado para dar por buenas las «motivaciones» que cierta crítica cree descubrir detrás de cada versículo con objeto de demostrar su falta de veracidad. No conviene olvidar que los profesores alemanes de exégesis que influyen en tantos de sus colegas latinos son maestros en el arte de la psicología, la intuición y la sutileza. Este episodio es uno de los casos en que creemos que el error de bastantes investigadores (que sin duda actúan de buena fe, en su mayoría) se hace particularmente evidente. ¿Acaso no lo da a entender su hipótesis de que haber desoído el aviso de su mujer, instrumento del Misterio, significa una mejora de la imagen de Pilato?

Para terminar con el estudio de este versículo (una prueba más de que los evangelios son inagotables y de que toda una inmensidad parece abrirse a quien guarda bien cada una de sus palabras), no dejaremos de señalar un «elemento de discontinuidad» que también nos pone en guardia contra aquellos que desearían liquidar de manera expeditiva la historicidad del versículo en cuestión.

Este episodio es un ejemplo más de la diferencia entre los evangelios y el mundo judío (y también el pagano) respecto al papel desempeñado por la mujer. Ya hemos indicado anteriormente que en los relatos de la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús la mayoría de los hombres son miserables o verdugos. En cambio, las mujeres dan ejemplo de misericordia, coraje y verdad. Mientras los apóstoles huyen, al pie de la cruz queda la presencia amiga de las mujeres. Sólo queda Juan entre ellas, pero es la excepción que confirma la regla. También son femeninas las manos que intentan llevar un poco de consuelo al condenado mientras, con la cruz a cuestas, se dirige hacia el Gólgota. Mujeres son asimismo las que en la mañana de Pascua se dirigen hacia el sepulcro. Y por último, mujer es María Magdalena quien recibirá el mensaje más importante e inesperado.

De una mujer que quiere justicia es la voz que llega hasta el tribunal de Pilato mientras los hombres, y solamente ellos, de culturas y razas diversas se unen para cometer una injusticia. Esto también nos tiene que hacer reflexionar: ¿Por qué Mateo, un judío profundamente inserto en la cultura de su pueblo, habría «inventado» algo en lo que la desidia del varón contrasta con la valentía de la mujer?

Es otra pregunta sobre la que nos parece vale la pena reflexionar.

X. Bajo Poncio Pilato,

HASTA ahora apenas hemos esbozado el personaje de Poncio Pilato, aunque de pasada hemos tenido que hablar de él en diversas ocasiones. Es hora pues de que lo abordemos directamente. Pilato pertenecía a la noble familia de los Poncios, originaria probablemente del territorio samnita próximo a Benevento. Fue el quinto gobernador romano de la provincia de Judea donde residió por espacio de diez años, entre el 26 y el 36.

Pilato tuvo que actuar en calidad de juez en nombre del Imperio en la fatídica víspera de la Pascua del año 784 de la fundación de Roma en aquella sombría ciudad de Jerusalén en que, aunque sagrada para cualquier israelita piadoso, le resultaba tan insoportable permanecer y acudía solo por obligación durante las festividades de la primavera. Durante el resto del año prefería mil veces, para su gusto de hijo de una civilización clásica, la nitidez del mar y de la arquitectura grecorromana de Cesárea.

Tuvo que intervenir en aquella mañana para juzgar al menos a cuatro hombres: Barrabás, los dos «ladrones» (que probablemente pertenecían al mismo «comando terrorista» que él) y aquel ridículo pretendiente al título de rey, aquel extraño predicador de Nazareth llamado Jesús. Entre aquellos cuatro tenía que elegir al que debía beneficiarse del privilegio pascual, que suponía una inesperada puesta en libertad.

Ya hemos hablado antes de Barrabás y de sus probablemente seguidores. Y asimismo nos hemos referido a la mujer del juez, buscando siempre demostrar la veracidad histórica del marco general del relato. Al examinar a estos personajes de cerca, con métodos de racionalidad (y de los conocimientos que tenemos de aquella época), hemos visto que estas figuras secundarias no podían ser descartadas a priori como inverosímiles. Si no nos hemos engañado, creemos haber demostrado cómo todas las piezas encajan en este drama que los evangelios nos relatan haciendo una llamada a nuestra esperanza y que se presenta en forma de crónica, y nunca como una narración legendaria.

¿Son verdad los versículos en griego que componen los evangelios? Para creerlo, debe actuar en profundidad ese misterioso *quid* que llamamos «fe». Pero nosotros nos movemos a un nivel más simple, el de la razón con el que todos están de acuerdo —sean o no creyentes— para demostrar que son «verosímiles».

Aquellos tres procesados que comparecieron ante el procurador romano y que hemos analizado anteriormente, salieron del anonimato únicamente porque quedaron ligados al destino de Jesús. Sin Jesús, nada hubiéramos sabido de ellos. Por el contrario, las fuentes antiguas sí que nos hablan —en diversos lugares, y con relativa frecuencia— de Poncio Pilato.

El paso de Pilato por la historia no fue algo irrelevante. Lo reconoce hasta el mismo Rudolf Bultmann que, como ya dijimos al principio de este libro, siempre se negó a viajar a Tierra Santa, temeroso de que sus esquemas a priori entraran en crisis al contacto con aquellas piedras y lugares. Decía aquel príncipe y padre de todos los desmitificadores que «la existencia de Jesús aparece delimitada por dos puntos extremos de referencia». Vienen a ser como dos eslabones que enmarcaran los evangelios en el tiempo y le dieran consistencia. Al principio, está Juan el Bautista, y al final, el gobernador Poncio Pilato.

Se trata de dos personajes verificados desde el punto de vista histórico, pues de ellos dan también testimonio fuentes fuera de toda discusión y ajenas al Nuevo Testamento.

El Bautista hace referencia al Israel más profundo, en la tradición profética de la *Torah*. Para los cristianos, es el nexo de unión con el Antiguo Testamento y al mismo tiempo debía de estar en relación con las corrientes más vivas del judaísmo de la época de Jesús, en concreto con la comunidad esenia que tenía su sede principal no lejos de donde él bautizaba.

Poncio Pilato equivale a Roma, es decir al mundo. Es un testigo universal, el eslabón que enlaza los relatos evangélicos con la historia.

A las fuentes escritas sobre Pilato, hay que añadir desde 1961 la piedra encontrada por la expedición arqueológica del *lstituto lombardo di scienze e lettere* de Milán. Se trata del peldaño de una escalera perteneciente a un ala añadida tardíamente al anfiteatro de Cesárea Marítima, capital romana de la provincia de Judea, y que debió formar parte con anterioridad de una lápida. Para adaptarla a su nuevo uso, la piedra —un bloque de caliza de 82 cm. de alto y 68 de largo— había sido tallada en su parte izquierda, pero en la derecha todavía persistían tres líneas bien legibles, gravadas con intensidad, y que estaban formadas por los siguientes caracteres: (...)S TIBERIÉUM / (..)NTIUS PILATUS/ (...)ECTUS IUDA (...)E. Hay también una cuarta línea, pero que está borrada por entero y sólo puede leerse en ella un acento agudo.

Han sido numerosas las hipótesis para reconstruir el texto, pero en esencia todas están de acuerdo en algo que resulta evidente hasta para el más profano: se trata de una dedicatoria que Poncio Pilato, prefecto de Judea, hizo colocar sobre un *tiberiéum*, es decir, sobre una construcción (que pudo ser un templo, una columnata o un edificio administrativo) dedicada a su emperador, Claudio Tiberio.

«La falta de certeza sobre algunos aspectos en particular de su interpretación», señala Jean-Pierre Lémonon, «no debe hacernos olvidar el triple interés que tiene esta inscripción para profundizar en el conocimiento de Pilato. Da fe de su gobierno, de su cargo oficial en la administración del imperio y de su devoción por el emperador, por lo menos oficialmente». El extraordinario hallazgo se conserva en la actualidad en el Museo de Israel, en Jerusalén, pero las autoridades israelíes, en señal de agradecimiento a los arqueólogos italianos, les entregaron una copia exacta y de tamaño natural que puede contemplarse (y meditar sobre ella, cosa que ha hecho de vez en cuando el autor de este libro) en el Museo arqueológico municipal de Milán, sito en el céntrico Corso Magenta.

Por otra parte, hace ya muchos siglos que la figura del prefecto de Judea sirve de base a toda clase de reflexiones. Desde los antiguos apócrifos a los novelistas y poetas, sin olvidar a los guionistas y realizadores cinematográficos creyentes y no creyentes —, todos han reflexionado sobre el extraordinario destino de un burócrata, de un italiano del sur, envuelto en una historia— en la Historia por excelencia, la de la salvación —infinitamente más grandiosa que él y de la que probablemente no advirtiese la importancia. Es conocido el relato de Anatole France, premio Nobel de Literatura en 1921, que se imagina a un Pilato, por entonces retirado, y que se cura de su reumatismo en las termas de Bayas. Allí es abordado por un amigo, que sabe que ha sido gobernador de Judea y que durante su mandato fue crucificado aquel profeta a cuyos seguidores, en los barrios bajos de Roma, se ha unido una de sus jóvenes esclavas, Lamia, tras haber abandonado a su señor. Escribe Anatole France: «A esta pregunta, Pilato arrugó las cejas, como si tratara de rebuscar en su memoria. Y, tras unos instantes de silencio, murmuró: ¿Jesús? ¿Has dicho Jesús de Nazareth? No lo recuerdo...».

Se puede dar rienda suelta a la fantasía, al carácter de documentos históricos sobre el destino posterior de Pilato, después que en el 36 (probablemente seis años después de la muerte de Jesús) el emperador le hiciera volver a Italia para responder de una matanza de samaritanos, que eran fieles a Roma (a diferencia de los judíos) y que por tanto debían ser respetados al formar parte de la estrategia imperial del *divide et impera* y del *parcere subjectis et debellare superbos*. Lo único que sabemos es que, cuando el antiguo prefecto de Judea volvió a su patria, en la primavera del 37, Tiberio había muerto no hacía mucho tiempo.

A partir de ahí, todo fue posible. Por ejemplo, que fuera juzgado y ejecutado por el sucesor de Tiberio, aquel tipejo llamado Calígula que, entre otras cosas apresuró el fin de quien le había designado su sucesor asfixiándole con una almohada. O que se suicidara en el exilio —tal y como señalan muchos apócrifos y muchas persistentes y extrañas leyendas que vinculan su figura al Ródano y a lugares como la Galia, Vienne y Helvecia, junto a cuya ciudad de Lucerna se alza el monte Pilato para escapar a sus remordimientos. O que, por el contrario, Pilato abrazara la doctrina de aquel que había enviado a la muerte, por mediación de su mujer que como hemos visto debía estar interesada, al igual que numerosas matronas romanas, en la religión y que muy probablemente fuera «prosélita». No sabemos nada más de Pilato y nada sabremos, a no ser que se descubran nuevos testimonios.

Lo que sabemos —especialmente los creyentes que asisten a misa— es que se menciona su nombre al recitar el Credo. Probablemente se refiera a esto el Pilato del film *Jesucristo Superstar* cuando, invadido por un terrible presentimiento, canta angustiado en medio de la noche: "He soñado que millones de personas, durante miles de años, repetirán día tras día mi nombre. Y dirán que la culpa ha sido mía".

Entre los muchos escritores que han dedicado obras a Pilato, destacaremos a Gertrud von Le Fort, una aristócrata alemana que se convirtió del protestantismo al catolicismo, autora de muchas obras donde se combinan el talento de la escritora con una apasionada religiosidad. Le Fort escribió una novela corta titulada *La mujer de Pilato*. En ella Claudia Prócula cuenta a su esclava preferida el sueño angustioso en el que ha visto cual será el destino de su esposo. Estas son sus palabras: «Me encontraba en un lugar envuelto en la penumbra, en el que se había reunido multitud de gente que parecía rezar, pero no podía distinguir sus palabras que llegaban hasta mi de forma semejante al murmullo del agua que se siente y no se consigue retener. Pero de repente mis oídos parecieron afinarse y desde el fondo de aquel murmullo sombrío pareció alzarse el cristalino surtidor de una quejumbrosa fuente. Oí, perfectamente claras y diferenciadas, las siguientes palabras: Padeció bajo Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado... No alcanzo a comprender por qué el nombre de mi marido estuviese en boca de aquella gente, ni intuyo el significado de la escena. Sentí una angustia indefinible, como si las palabras que hubiera oído tuvieran un significado sombrío y misterioso. Inquieta y confusa, habría querido alejarme de aquel lugar, pero ahora me hallaba, mucho más oscuro y mucho más lleno de gente, en un lugar que me recordaba los cementerios que están a las afueras de Roma. También aquí resonaban aquellas palabras angustiosas: Padeció bajo Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado ... Intenté salir al exterior, pero me encontré otra vez atrapada en un lugar que esta vez me pareció tenía algo de sagrado. También aquí una multitud en oración pronunciaba el nombre de mi marido...».

El relato de Claudia Prócula se prolonga a lo largo de todas las etapas de la historia cristiana, «perseguida y perseguida, hasta el final de los tiempos», por la repetición del nombre de su marido, que por cierto fue fijado en el Credo en época bastante temprana, en el transcurso del siglo II, puesto que la *Traditio apostolica de Hipólito Romano*, que data del 215, lo incluye como proveniente de una tradición anterior. Por lo demás, Pablo, que escribe entre los años 63 y 64, su Primera carta a Timoteo, parece

referirse a una fórmula de fe que ya había sido codificada al hablar del «Dios que da vida a todas las cosas» y de «Cristo Jesús, que ante Poncio Pilato dio testimonio confesando la verdad» (1 Tim 6, 13).

¿Por qué esta insistencia, además bastante temprana, sobre el nombre de un oscuro funcionario, el único que tuvo la penosa carga de figurar en la profesión oficial de la nueva fe? Para indicar algo inesperado e inexplicable, existe un proverbio alemán, citado por algunos exégetas, y que dice: «Aparece de repente como Poncio Pilato en el Credo».

Lo que sucede es que, al citar a Pilato, la fe cristiana quiere recordarnos que se trata de un mensaje histórico, inserto en un lugar y en un momento precisos, y que no se trata de un conocimiento intemporal, de una gnosis. El Credo aplica a Jesús una serie de solemnes proposiciones teológicas que parecen transportarlo de nuestro mundo al empírico: «*Filium Dei unigenitum, ex Patre natum ante ommia saecula, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum, non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt...*». Se trata del soplo del Espíritu que parece llenar de aire de las alturas un globo que, por sí mismo, asciende hasta alturas inaccesibles y desaparece ante nuestros ojos. Se hace necesario que haya un lastre, un ancla que sin hacer descender el globo de los cielos, lo ate con fuerza a la tierra. En esto consiste el «bajo Poncio Pilato» que súbitamente hace que la fe entre en contacto con la historia y la proteja del riesgo —que siempre está presente— de desvanecerse en los mitos gnósticos.

Así pues, Pilato tiene una función *ad intra*, de recordatorio para los cristianos, acosados siempre por la tentación de un espiritualismo desencarnado.

Pero también tiene una función apologética, *ad extra*, de credibilidad de la fe. El hacer «aparecer de repente» (por emplear las palabras del citado proverbio alemán) a aquel funcionario de Benevento es también una respuesta de los creyentes a los que sostienen que el relato de los evangelios no pertenece al género histórico sino al de la leyenda. Es una referencia para la veracidad histórica de la Escritura cristiana. Y es algo tan evidente que, hacia el año 150, el mártir San Justino, en una polémica con los «desmitificadores» (que ya existían entonces, aunque se reconocían paganos y no cristianos...) les desafiaba a una verificación concreta: «Lo que verdaderamente sucedió, podéis comprobarlo en vuestros archivos, en las "actas" de los acontecimientos sucedidos bajo Poncio Pilato».

Por el momento no nos referiremos a esas «Actas» que, si realmente existieron (si no hubiera sido así, ¿por qué se habría arriesgado San Justino a que fuesen verificadas?), estarían basadas evidentemente en una relación que habría sido enviada desde Cesárea a Capri, residencia del emperador, o al Senado en Roma. Se trata de un tema apasionante sobre el que valdrá la pena volver. Lo que ahora nos interesa es examinar el personaje de Poncio Pilato a la luz de la historia y responder, hoy más que nunca, al reto que nos lanzan los evangelios como «acontecimientos sucedidos verdaderamente» y no como «hechos imaginarios».

Pero también hay otra consideración a la que nos lleva la aparentemente incomprensible inserción del nombre de Pilato en la profesión de la fe. «Es sorprendente», ha escrito Karl Lehmann, un investigador alemán de nuestros días, «que el Credo no se mencione a los judíos y en cambio, se reserve un lugar a aquel funcionario romano áspero y brutal». Pero si lo pensamos bien —y es lo que hemos intentado demostrar— no es tan «sorprendente» pues responde a una función precisa de savalguarda de la historicidad de la fe. Es también «inexplicable» y una fuente de problemas sobre la que pasan fácilmente de largo muchos críticos (y son mayoría), que creen que todos los relatos evangélicos sobre el proceso de Jesús fueron elaborados, sin muchos miramientos hacia lo que había sucedido en realidad, con el

objeto de disminuir la responsabilidad de las autoridades romanas y hacer recaer sobre los judíos toda la culpa de la muerte del que era su Mesías. Pero las narraciones evangélicas no han surgido de interpolaciones posteriores, de modificaciones ni de invenciones con el objetivo de disminuir si no de eliminar el peso de la responsabilidad del representante del Imperio romano y agravar en cambio la de Israel.

En realidad, ya hemos visto que estos esquemas críticos no parecen regirse por el análisis de los textos evangélicos.

Ni tampoco encajan en otras partes del Nuevo Testamento (que no hay que olvidar que finaliza con el Apocalipsis, uno de los textos de la Antigüedad más llenos de hostilidad hacia Roma, identificada con Babilonia: el mayor de los insultos para un judío).

Y ni mucho menos son válidos en los relatos de la Pasión que se inician con el prendimiento de Jesús en Getsemaní y en los que San Juan —en una precisión que, como hemos visto, no era necesaria— dice que Judas llegó hasta el Monte de los Olivos, acompañando no solamente a la guardia «de los pontífices» de la que hablan los demás evangelistas sino también, *ten spefran*, una denominación técnica que se refiere a toda la cohorte romana que estaba de guarnición en Jerusalén y que estaba compuesta por unos 600 hombres (Jn 18, 3). Y por si el lector no hubiera reparado en ello, poco después el evangelista cita por segunda vez la *speira* y precisa que estaba mandada por *o chilíarkos*, es decir, la graduación exacta del oficial. Se trata del *tribunus militum*, que mandaba una cohorte en el ejército romano (Jn 18, 12). Y es evidente que la cohorte no habría podido moverse (y en plena noche) sin una orden expresa del gobernador imperial, que se encontraba por aquellos días en Jerusalén.

Desde el punto de vista de la historicidad, la presencia de toda una cohorte romana plantea problemas, pero lo cierto es —y esto es lo que ahora nos interesa— que hasta el inicio de la Pasión, los textos evangélicos, supuestamente filorromanos y antijudíos, no cargan también responsabilidades sobre Poncio Pilato. Ya hemos visto como este hombre, y así lo confirma también un judío de hoy, ben Chorin, aparece en los evangelios no precisamente dotado de grandes cualidades, como debería ser de acuerdo con las teorías de muchos críticos, si no como «una persona débil de carácter e indecisa». Dice asimismo otro investigador con simpatías hacia los judíos, Samuel Brandon: «El gobernador romano es presentado no sólo como increíblemente débil, sino también como increíblemente estúpido». Josef Blinzler, también llega a sus propias conclusiones: «Los textos evangélicos nos dan la penosa imagen de un juez romano transgresor del Derecho por falta de valor, de habilidad, de prudencia y de carácter». Por último, resulta significativo el hecho (que ha sido advertido, entre otros, por Xavier Léon-Dufour) de que San Lucas guarda silencio sobre la condena de Jesús pronunciada por el Sanedrín destacando en cambio la realizada por Pilato.

Ese esquema a priori que trata a toda costa de ver en los autores de los evangelios a simpatizantes de los romanos, no sólo es puesto en entredicho al analizar los textos, sino también observando que la profesión oficial de la fe cristiana no cita a los sumos sacerdotes, Anás y Caifás, ni al Sanedrín, y ni mucho menos a los judíos (probablemente entonces víctimas de persecuciones, por lo que no había necesidad de provocar a la autoridad imperial) sino tan sólo al representante de Roma, asociando su nombre a estos términos terribles: *crucifixus, passus, mortuus, sepultus* ...

En resumen, y una vez más, los textos concretos que debemos analizar no son los deseados o presupuestos por ciertos críticos, y escapan a todas las trabas y condicionantes que se les quieran poner con el fin de adaptarlos a ideas preconcebidas.

Añadiremos nuevas consideraciones, por ejemplo, a propósito de Loisy, cuyo esquema interpretativo es el de los consabidos filorromanismo y antijudaísmo por los que los evangelistas sacrificarían no sólo la verdad sino también cualquier indicio de veracidad. Según Loisy, «en vez de darnos un relación auténtica de los hechos, las narraciones evangélicas de la Pasión se centran en la dramatización litúrgica y el comentario apologético». Dice a continuación que «el único hecho seguro y firme es la crucifixión», pero ésta es narrada «de acuerdo con una dramatización teológica y ritual». Como sucede en ocasiones, con el paso del tiempo y la profundización en sus estudios, el conocido investigador francés radicalizó todavía más sus posturas y aunque no llegó a negar la propia existencia histórica de un personaje llamado Jesús, si acabó negando los pocos datos que al inicio de su investigación había tenido por sólidos. Entre ellos, el del suplicio mismo, la cruz, llegando a decir que, en el mejor de los casos, podemos aventurar que «Jesús fue procesado y ejecutado sumarialmente, pero no podemos asegurar de qué manera»

Si todo podía ser manipulado a discreción, y si incluso se podía inventar *ex nihilo,* ¿por qué eligieron los evangelistas aquel modo de suplicio característico de los romanos y no utilizado por los judíos (que lo rechazaban además por motivos religiosos) que era la crucifixión? Si una de las pocas cosas de que Loisy estaba convencido era que los evangelios formaban un conjunto de mitos con un claro propósito antijudío, ¿por qué los evangelistas no mencionaron un modo de suplicio judío, como la lapidación o el estrangulamiento, para hacer morir a Cristo, resaltando claramente que sólo Israel tenía que soportar el peso de la responsabilidad? Insertar en el relato la cruz significaba insertar también a Poncio Pilato y con él, a los romanos. Roma había tomado de otros pueblos, probablemente de los fenicios o de los cartagineses, aquel horrible suplicio, y lo había convertido en una pena exclusiva suya para ciertos delitos y determinadas categorías de condenados, hasta el punto que dondequiera que se alzara este instrumento de tortura, se podía decir con certeza que hasta allí había llegado la *lex romana*.

Por tanto, no sólo el símbolo «verbal» del cristianismo —el Credo— sino también su símbolo gráfico —la cruz— son un signo de la responsabilidad de los romanos. Esto es .exactamente lo contrario de tantas interpretaciones del pasado y que todavía hoy se repiten con la finalidad de restar credibilidad histórica a los relatos de los evangelios.

Es evidente que con un solo capítulo no se puede profundizar en la historicidad del personaje de Pilato, sobre el que los evangelistas fundamentan la misma historicidad del Mesías. Así pues, vamos a ahondar en este personaje y de momento insistiremos en un pequeño pero significativo detalle.

Ya hemos visto que únicamente San Mateo introduce el episodio de los sueños de la mujer de Pilato. Pero también este mismo evangelista añade poco después este otro y significativo pasaje: «Al ver Pilato que nada adelantaba, sino que el tumulto iba en aumento, tomó agua y se lavó las manos ante el pueblo, diciendo: "Soy inocente de esta sangre; ¡vosotros veréis!"» (Mt 27, 24).

Es un único versículo en un único evangelio, pero ha calado tanto en la sensibilidad popular que ha dado lugar a una célebre expresión. En Occidente es frecuente utilizar la expresión «lavarse las manos» para indicar la acción de descargarse de una responsabilidad. Asimismo la expresión artística ha sido particularmente receptiva a este gesto mostrando infinidad de veces su interpretación de la escena.

¿Qué se puede decir de este versículo desde el punto de vista histórico? Ni que decir tiene que para muchos críticos, algunos de ellos cristianos, lo califican de interpolación, leyenda o añadido simbólico, igual que el episodio de la mujer de Pilato. Consideran el gesto como inverosímil, pues el lavatorio sería

algo característico de los judíos e impensable para un romano como Pilato.

Pero debemos tener en cuenta que Pilato llevaba en Judea por lo menos cuatro años y que alguna de las costumbres de aquel pueblo —que sin embargo despreciaba— habría adoptado. Ni tampoco debemos olvidar que aquel símbolo (por lo demás bastante claro y expresivo) era conocido no sólo por los griegos —es mencionado por Herodoto— sino también por los latinos, hasta el punto de figurar en el poema épico nacional romano, *La Eneida* de Virgilio.

Esta es la opinión de Josef Blinzler: «Por lo demás, está documentado en la fuente que determinadas costumbres judías eran conocidas e imitadas por los paganos. Por ejemplo, Flavio Josefo nos refiere el caso de un griego que sacrificó frente a la sinagoga de Cesárea un par de pajarillos para burlarse de los judíos y tratarles como si fueran leprosos, por medio de una parodia del ritual judío de la purificación de la lepra».

Recordemos asimismo que el proceso debió desarrollarse en griego, lengua desconocida por la mayoría de la multitud. Así pues, para hacerse entender por ella —como señala explícitamente San Mateo—, el juez hizo que le llevaran el fatídico jarro de agua. Por el Deuteronomio (21, 6) y por los Salmos (por ejemplo, el 25, 6: «Yo lavaré mis manos en la inocencia») todos los judíos conocían perfectamente qué se quería dar a entender derramando agua sobre las manos.

Por último, destacaremos que, además de las dificultades lingüísticas, estaba la dificultad de hacerse entender en medio de aquel griterío ensordecedor. Por tanto, no se comprende por qué el versículo de San Mateo debe ser considerado a priori como no histórico, puesto que es enteramente verosímil.

XI. El prefecto y el emperador: ¿dos «cristianos»?

EN ese enigma que son los evangelios hay una cuestión que posee una fuerza misteriosa mucho mayor que cualquier otra. Es la siguiente: Tiberio, jefe supremo del mayor imperio del mundo, ¿no pudo tener de alguna manera conocimiento de cuanto había sucedido en la lejana provincia de Judea? ¿No llegó a saber nada de aquella cruz que (contra toda previsión humana) acabaría cubriendo por entero los territorios del Imperio romano?

A los ojos del mundo, una distancia infinita separaba a un judío de un romano. Eran hombres pertenecientes a los extremos opuestos de la escala social En la cumbre estaba Tiberio, el hijo de Livia Drusila, y en lo más bajo, Jesús, el hijo de María. El primero era un dios ante cuyo nombre y efigie todos los pueblos desde el Atlántico al Cáucaso y desde Egipto a Caledonia —ofrecían sacrificios y elevaban plegarias. En cambio, el segundo pertenecía a esos hombres de categoría inferior que no eran ciudadanos romanos, uno de aquellos a los que se consideraba «cosas». Para todo aquel que era *res* y no *homo*, el Derecho penal de los dominadores del mundo le reservaba la ignominiosa muerte en la cruz. Pero la historia invirtió esta relación y sobre los altares aparece el crucificado, mientras que el nombre del dios emperador está desprestigiado (aunque como emperador de Roma hay que reconocerle algunos méritos).

A propósito de los «méritos» de Tiberio, ¿no habría que destacar entre ellos el que dedicara su atención (aunque sólo fuera por motivos políticos y no religiosos) a aquella pequeña semilla plantada en Palestina? ¿Es históricamente creíble la noticia —que a primera vista no lo es— de que cinco o seis años después de la muerte de aquel galileo desconocido, el emperador se habría dirigido al Senado para solicitar que el hombre ejecutado por su prefecto Pilato fuera incluido entre los dioses del Panteón romano, y tras no obtener una respuesta satisfactoria, habría amenazado con castigar a quien persiguiera a sus discípulos? ¿Es posible que el *Optimus maximus*, el hombre divinizado, no solo hubiera tenido noticias de Jesús sino que hubiera intercedido ante el Senado por su causa? Es curioso que (según se ha confirmado por las excavaciones, Tiberio, en su fastuosa villa de Capri, dispusiera de un *spccularium*, un observatorio para escudriñar los cielos y estudiar la astrología.

Un enigma dentro de otro enigma. Vale la pena detenerse en esta fascinante historia.

En primer lugar, cabe preguntarse si existió ese famoso informe del gobernador de Judea a su emperador.

Como ya es habitual, los especialistas aunque partan de las mismas fuentes llegan a conclusiones diversas, cuando no opuestas.

Elegiremos algunos ejemplos recientes, comenzando por dos especialistas que niegan la existencia del informe. Se trata de dos sacerdotes católicos.

Oigamos primero a Rinaldo Fabris: «No faltan autores que han elaborado hipótesis acerca de la existencia en los archivos imperiales de las actas del proceso de Jesús, una relación enviada por Pilato a Roma (...) pero semejantes hipótesis carecen de fundamento histórico».

Y después a Jean-Pierre Lémonon: «Para admitir la existencia de este informe de Pilato, habría que suponer que, ante cualquier acontecimiento de importancia, un gobernador de provincia redactaría un

informe para el emperador. Pero lo cierto es que nada sabemos de semejante práctica y, en cualquier caso, la ejecución de un judío que no era ciudadano romano acusado por sus propios correligionarios no era un hecho digno de mención. Si el gobernador tenía que elegir entre los acontecimientos que debía referir a Roma, éste no se encontraría entre los más importantes».

Veamos ahora el testimonio de otros tres investigadores que tienen una actitud más positiva ante el informe. Unos admiten la posibilidad y otros creen que existió realmente el informe.

Opina Josef Blinzler: «Tenemos motivos para pensar que el procurador tenía que hacer una relación de los procesos por alta traición aunque el acusado fuese, como Jesús, un *peregrinus*, un hombre sin derecho de ciudadanía romana. Si esto sucedió así en el caso de Jesús, es algo que escapa a nuestro conocimiento».

Dice Lidia Storoni Mazzolani: «Es muy probable que existiera un informe dirigido al emperador. Y también es posible que Tiberio hubiera querido saber algo más al respecto».

Y por último, Marta Sordi: «Esta relación existió seguramente. El problema es que su existencia se ha asociado un tanto precipitadamente con leyendas elaboradas en época tardía y que sí han llegado hasta nosotros».

Como puede verse, una vez más es cierto lo de *tot capita, tot sentiae*. Y ello se hace más evidente cuando el objeto del debate es Jesús y los orígenes del cristianismo. Pero el debido respeto a los especialistas (cuando de veras lo son) no nos exime de la tarea de empezar desde el principio, para elaborar nuestra propia opinión.

Desde esta perspectiva, notaremos que la «precipitación» denunciada por Marta Sordi parece estar presente en la tajante afirmación de que «semejantes hipótesis carecen de fundamento histórico» debida a Rinaldo Fabris.

En efecto, nunca se ha sabido distinguir claramente entre las denominadas *Actas de Pilato* que poseemos en múltiples versiones —y que seguramente son apócrifas— y un eventual informe de Pilato (que no se ha conservado), pero que tuvo que existir ya que a él se refieren autores cristianos antiguos. De uno de estos autores hemos hablado en el capítulo anterior. Se trata del mártir San Justino, un palestino nacido en Siquem pero perteneciente a una familia latina inmigrada a Samaria. En dos fragmentos de su primera Apología compuesta hacia el año 150, San Justino hace mención expresa de un informe de Pilato. En ambos casos, el mártir remite a los archivos, con objeto de probar el cumplimiento en Jesús de las profecías de las Escrituras judías o para fundamentar sus propios argumentos. La Apología está dirigida al propio Emperador, Antonino Pío, a los senadores y a la alta sociedad romana. Es decir, a todos aquellos que si hubieran querido podían tener fácil acceso a los archivos imperiales a que se refiere San Justino.

Si San Justino no hubiese estado seguro de la existencia del informe, habría sido una irresponsabilidad por su parte lanzar este reto a quien tenía la oportunidad de recogerlo y por tanto, de rebatirlo. Y no escaseaban entonces los enemigos de la nueva fe, como lo demuestra el martirio de San Justino acaecido años después en Roma. No parece convincente —además de dejarnos asombrados— el modo en que Jean-Pierre Lémonon trata de resolver el problema: «Esta relación de Pilato hay que entenderla como una suposición de Justino, una conjetura en el sentido de que los romanos disponían de archivos que permitieran verificar la exactitud de sus afirmaciones».

Una conclusión sin pies ni cabeza y que resulta extraña en un estudioso como Lémonon que no puede ignorar que San Justino vivió veinte años en Roma, y no precisamente en los barrios bajos, y llegó a fundar una escuela filosófico-religiosa frecuentada por personas distinguidas, algunas de ellas pertenecientes a la aristocracia. En Roma, el futuro mártir tuvo amplias relaciones con los intelectuales, pues él mismo había dedicado su vida a la búsqueda de razones para la fe cristiana, no escatimando esfuerzo alguno para reconstruir todo lo reconstruible.

Y refiriéndose a un hombre de tal categoría, se tiene por una suposición, por una «conjetura» suya que diga que los romanos disponían de archivos. Parece como si Lémonon no estuviera hablando del que es considerado el más importante de los apologistas en lengua griega del siglo II, de un hombre que frecuentaba con asiduidad los archivos y bibliotecas de la Roma en que escribió la Apología a la que antes nos referíamos. Más parece que hablara de un inquieto autodidacta de una remota provincia que tratara de imaginarse cómo estaba organizado todo en la capital imperial. Tenemos que reconocer que semejantes modos de razonar que utilizan con frecuencia autores de reconocido prestigio (también católicos) no pueden por menos de asombrarnos.

Volviendo a Lémonon (que no debemos olvidar que es uno de los especialistas más recientes y documentados sobre Pilato), también nos asombra la seguridad con la que excluye que la ejecución de Jesús debiera figurar entre «los acontecimientos que debían referirse a Roma». De hecho, Judea se encontraba entre las provincias que eran miradas con recelo por el poder central romano: por su situación fronteriza, por sus rebeliones o por la fogosidad de que hacía gala con su religión exclusiva. De hecho, tan sólo en un siglo después de la muerte de Jesús, Judea estalló en las dos revueltas más encarnizadas y sangrientas que Roma tuvo que afrontar. No era pues extraño (como sabemos por otras fuentes) que Tiberio recomendara máxima prudencia y flexibilidad a sus funcionarios de aquella provincia.

Dentro de esa prudencia, habría que inscribir el «asunto político» representado por Jesús (Blinzler: «Fue un proceso por alta traición») que no debía ser un acontecimiento tan irrelevante como para no ser mencionado en un informe. Por tanto, con todo respeto para las fantasías literarias de Anatole France («¿Jesús?», murmuró, «¿Has dicho Jesús?» No lo recuerdo...), cabe preguntarse si realmente era un desconocido para el gobernador, un profeta que recorría desde hacía tres años Palestina arrastrando tras de sí a sus discípulos y a las multitudes y precedido por la fama de unas enseñanzas nada convencionales, con frecuencia polémicas, y por sus milagrosas curaciones.

No olvidemos lo que dice San Lucas, en el pasaje en que refiere que Pilato remitió a Jesús a Herodes. Este «se alegró mucho al ver a Jesús, pues hacía bastante tiempo que deseaba conocerlo, porque había oído hablar de él y esperaba verle hacer algún milagro» (Lc 23, 18).

Cabe preguntarse asimismo qué diría Pilato en los informes que tenía que redactar, si consideraba que no era digno de su espacio y atención un asunto de este género. A este respecto recordemos lo que dice sobre este tema Giovanni Papini que llega a conclusiones positivas: «Era de sobra conocida la insaciable curiosidad de Tiberio, que quería estar informado de cualquier acontecimiento que sucediese en el Imperio, en especial de los más singulares; y más todavía, si pudieran tener algo de mágico o de sagrado».

Tenemos la impresión de que todo aquel que niega de modo tajante la posibilidad de que existiera una relación de Pilato al emperador, lo hace porque piensa en algo escrito necesariamente «en caliente».

Pero suponiendo que el «caso Cristo» no mereciera el honor de una relación remitida inmediatamente por Pilato, está por ver que no fuera enviada un tiempo después de su muerte. Para entonces los discípulos de Jesús no sólo se habían agrupado de nuevo sino que no cesaban de repetir que Dios había resucitado a su Maestro. Y con su impetuosa predicación, dieron lugar a disturbios que desembocaron en la lapidación de San Esteban. Un grave hecho de violación de la ley romana que reservaba las sentencias de muerte al representante imperial.

La muerte del primer mártir cristiano tuvo lugar en el 34, cuatro años después de la muerte de Jesús. Y de acuerdo con las fuentes primitivas la relación de Pilato (la que habría originado el envío de la cuestión al Senado de que luego hablaremos) se habría producido en el 35. Por tanto, esta fecha parece dar la razón a que el informe fuera enviado «con retraso» aunque debió ser muy detallado. Pero esto, obviamente, no excluye que se remitieran a Capri informaciones sobre Jesús inmediatamente después de su ejecución.

Veamos la opinión de Marta Sordi, profesora de historia de la antigüedad clásica en la Universidad Católica de Milán y que defiende persistentemente lo referido por las fuentes cristianas primitivas: «Pilato, que probablemente no había visto la necesidad de informar a su emperador acerca del proceso de Jesús, debió de informarle cuando, al difundirse por toda la provincia la nueva fe, topó con la rabiosa intransigencia del Sanedrín que desencadeno una serie de procesos y ejecuciones arbitrarios que amenazaban con afectar a un gran número de personas en Judea y en las regiones próximas».

Marta Sordi, una de las principales especialistas sobre las relaciones entre el cristianismo primitivo y las autoridades romanas, llega a decir también: «Dado el convencimiento de Pilato, reforzado durante el proceso, de la inconsistencia de las acusaciones políticas y de la inocencia del Crucificado, es muy probable que la relación citada por los autores cristianos del siglo II fuese en efecto favorable a los cristianos, poniendo de relieve que la nueva fe no conllevaba peligros de naturaleza política.

La expresión "Pilato que ya era cristiano en su conciencia" que emplea Tertuliano se explica quizás por un informe favorable, sin necesidad de afirmar una conversión de Pilato». Y esta profesora, pese al estupor de algunos críticos, va todavía más allá al afirmar: «Informado del desarrollo de los acontecimientos, Tiberio se decidió a intervenir»,

En la cita a la que nos hemos referido aparece el nombre de otro de los protagonistas del enigma: Tertuliano. Al igual que San Justino, también él se convirtió al cristianismo, pasando de ser pagano a hacer apología de la nueva fe. Hacia el año 197 (unos cincuenta años después del testimonio de San Justino), Tertuliano escribe lo siguiente: «Pilato, que ya era cristiano en su conciencia, comunicó todos los hechos referentes a Cristo al entonces emperador Tiberio». Pero este apologista cristiano añade todavía algo más: «Después Tiberio, bajo cuyo reinado el nombre de cristiano apareció por primera vez en el mundo, sometió al Senado los hechos que le habían sido referidos desde Siria y Palestina, hechos que habrían puesto de relieve la verdad de la divinidad de Cristo, y manifestó su parecer como favorable. Pero el Senado, no habiendo podido verificar por sí mismo los hechos, votó negativamente. Pero el César persistió en su convencimiento y amenazó con castigar a los acusadores de los cristianos». La misma información aparece en otros autores cristianos primitivos como Eusebio de Cesárea, San Jerónimo y Orosio.

Pero lo cierto es que la mayoría de los investigadores califican de «inverosímil» lo que dicen Tertuliano y los demás autores primitivos. J. P. Waltzing, uno de los principales especialistas en Tertuliano, probablemente no excluiría o consideraría la posibilidad de la existencia de un informe de

Pilato. Pero tanto él como otros investigadores consideran excesivo suponer que hubiera una intervención imperial ante el Senado. Y hay quien no solo rechaza esa posibilidad sino que incluso ironiza diciendo: «¡Demasiado bello para ser verdad!» (H. I. Marrou)

Se da sin embargo la curiosa circunstancia de que las informaciones de los autores cristianos sean tomadas mucho más en serio por investigadores de origen judío que, a su vez, han suscitado el interés de otros estudiosos, como por ejemplo, Marta Sordi en Italia.

Edoardo Volterra, un gran historiador del Derecho Romano, no solo sostiene decididamente (al igual que su correligionario alemán Salomón Reinach) la necesidad de un informe de Pilato al emperador, sino que también está convencido de la intervención de Tiberio ante el Senado que considera además de un acto adecuado desde el punto de vista jurídico (y por tanto, verosímil) una acción habilidosa desde el punto de vista político.

En lo que se refiere al aspecto jurídico conocemos la forma legal que solía emplearse y que Minucio Félix (otro apologista cristiano casi de la misma época que Tertuliano) nos describe de este modo: «Los romanos tenía la costumbre de invitar a los dioses de todos los lugares a convertirse en sus huéspedes». Su política de tolerancia, que se basaba a la vez en sus intereses políticos concretos y en el temor supersticioso de crearse enemigos entre los dioses, llevaba a los romanos, cuando conquistaban un territorio, a presentar la religión del pueblo sometido ante el Senado, el cual acostumbraba a dar su conformidad y la declaraba *religio licita* ordenando que sus dioses pasaran a formar parte del Panteón romano.

Pero podía suceder que ese culto fuera rechazado por el Senado por considerarlo *superstitio illicita*. Eso es lo que habría sucedido con el cristianismo, pero Tiberio no se habría dado por vencido y, pese a carecer de una aprobación oficial, habría ordenado a sus representantes en Palestina (lugar al que entonces estaba circunscrita la nueva fe) que prohibieran y castigaran las persecuciones contra los cristianos.

Todas las afirmaciones anteriores, sostenidas por Volterra y otros especialistas, no resultan inverosímiles si situamos el asunto en el plano adecuado, es decir, en el plano político.

Dice Marta Sordi: «No haber entendido que la propuesta de Tiberio al Senado se refería únicamente a Judea y no a Roma, ha contribuido al escepticismo que la mayor parte de los especialistas actuales han mostrado ante la información dada por Tertuliano. La propuesta imperial al Senado en el año 35 fue de carácter político, y en estrecha relación con la estrategia de Tiberio hacia una provincia tan conflictiva como Judea».

Así pues, tenemos la impresión de que la reacción casi instintiva de rechazo por parte de muchos investigadores, se debe a la suposición de que Tertuliano y otros autores nos quieren hacer creer —por razones exclusivamente apologéticas— que tanto Pilato como Tiberio se habrían convencido de la verdad religiosa del cristianismo. Esto es algo que no habría que excluir del todo para el prefecto de Judea (o por lo menos, para su mujer), pero que resulta realmente inconcebible para el emperador. Y por ello se juzga «inverosímil» la información de Tertuliano. Pero cabría pedir una mayor prudencia si se considera el aspecto político de la cuestión, previa reflexión de todo lo que nos dice Tácito acerca de Tiberio: el emperador, sobre todo en política exterior, intentó dominar las situaciones *consiliis et astu*, con astucia y habilidad diplomática. ¿Por qué no habría de cazar al vuelo la oportunidad que le daba la aparición en Judea de un grupo de disidentes judíos?

Transcribíamos antes el siguiente párrafo de Marta Sordi: «Informado del desarrollo de los acontecimientos, Tiberio se decidió a intervenir». Y continúa esta especialista: «En efecto, la noticia de la aparición de una nueva secta judía, perseguida por las autoridades oficiales, pero acogida por parte del pueblo, y cuya difusión eliminaba del mesianismo toda clase de violencia política antirromana acentuando los aspectos religiosos y morales, no podía dejar de interesar a Tiberio». Asimismo otra mujer, Lidia Storoni, se muestra mucho más posibilista que otros investigadores: «¿Qué había en el carácter, en la formación o en la mentalidad de Tiberio que no fuese opuesto a un mensaje cuyo contenido metafísico era incapaz de entender? Quizás le pareciera que era algo que hacía la competencia a la promesa ofrecida al mundo por Augusto, que garantizaba la paz y la felicidad a todos los hombres con acentos casi soteriológicos».

Hay quien deduciría de todo esto poco menos que una conversión de Tiberio. Es verdad que nada es imposible, y mucho menos desde una perspectiva de fe. Pero desde aspectos puramente históricos, y sin excluir ninguna clase de prodigio, puesto que no se puede rechazar por completo un informe de Pilato, también habría que admitir que el prefecto hubiese transmitido a su emperador todas las sospechas de carácter metafísico, cuando no su propio temor, que sintió delante del acusado. Lo dice San Juan: «Cuando Pilato oyó estas palabras aún se asustó más, entro de nuevo en el Pretorio y dijo a Jesús ¿De dónde eres tú? Pero Jesús no le respondió». Y cuando el taciturno acusado se decide a responderle, el efecto de sus palabras, es tal que «desde ese momento buscaba Pilato como soltarlo» (Jn 19, 9 y 12)

Si semejante preocupación (o algo peor) afectó a Pilato cuando tenía frente a sí al que parecía un desgraciado, ¿qué pasaría por la mente de aquel romano cuando —si hacemos caso a los evangelios— el sol se oscureció en un inesperado eclipse seguido de un terremoto? ¿Y cuándo recibió el informe del oficial romano que mandaba la patrulla en el lugar de la ejecución («Verdaderamente éste era hijo de Dios», (Mt 27, 54), aquel *aletós* griego, «verdaderamente», no le hizo volver sobre sus conjeturas anteriores? ¿Y después al recibir el informe de otros soldados, los que estaban de guardia frente al sepulcro? Y aun cuando los soldados (sobornados por los sanedritas) no influyeran en Pilato, ¿qué pensaría cuando, muy poco tiempo después, los discípulos llenaran toda la región de predicaciones y milagros en nombre del que decían había resucitado? ¿Si realmente el informe «detallado» de Pilato se elaboró tiempo después de los sucesos del Gólgota, no resulta creíble que el prefecto pusiera sobre aviso a Tiberio?

Sea como fuere, se podrían ver implicaciones «religiosas» (o por lo menos supersticiosas) en la intervención del emperador cerca del Senado, en principio determinada por razones políticas muy concretas de la estrategia de Tiberio o de la política romana para el territorio de Palestina.

Volvamos de nuevo a Marta Sordi: «La actitud que Tertuliano atribuye a Tiberio de una propuesta que da origen a un senadoconsulto, lejos de ser inverosímil encaja perfectamente con la estrategia política seguida hasta entonces en Palestina. Al proponer el reconocimiento del culto a Cristo, Tiberio buscaba dar a la nueva religión nacida en el seno del judaísmo, idéntica carta de naturaleza legal que al judaísmo reconocido por Roma en la época de Julio César, e intentaba también de este modo sustraer a los seguidores de la nueva fe en Judea (su ámbito de difusión en el año 35) de la autoridad del Sanedrín. Poco después de la creación de la provincia romana, se había seguido la misma estrategia con los samaritanos, sustraídos a la tutela religiosa judía; pues de ese modo, Roma se aseguraba su fidelidad». Y esto era algo tan importante que precisamente por haber maltratado a los samaritanos, Pilato perdió su cargo de gobernador.

Según reconoce el propio Jean-Pierre Lémonon (que como sabemos no da crédito a Tertuliano), «la política de Tiberio pasaba por el respeto a todos los grupos étnicos y religiosos», por lo demás muy en la línea de la consabida estrategia romana de no crearse problemas inútiles y de puesta en práctica del *divide et impera*.

Asimismo Santo Mazzarino, otro destacado especialista de la Antigüedad, resuelve un tanto «apresuradamente» la cuestión de Tertuliano, calificando de falsa su información puesto que Tiberio «habría intentado antes que nada admitir en el Panteón romano a Yahvé, el Dios nacional de los judíos, y no a una nueva y desconocida divinidad como Jesús».

Nos sorprende que este prestigioso historiador olvide como en las Escrituras judías son muy frecuentes expresiones como éstas: «El Eterno se llama el Celoso» (Es 34, 14) o «Yo velo por mi Nombre santo» (Ez 39, 25). Esta idea de Dios comportaba un exclusivismo tal que los judíos habrían preferido morir en masa antes que ver a su Dios «celoso» puesto al nivel de «dioses falsos y mentirosos», a los ídolos de los otros pueblos acogidos en aquel Panteón que para ellos era la casa de los demonios.

Interviene otra vez Lidia Storoni: «El anuncio de un nuevo reino, prometido como algo inminente por un hombre que se proclamaba el Mesías salvador de los opresores, decidido a echar abajo el orden existente, ¿no podía más bien sembrar la alarma en el emperador, en vez de que éste estuviera dispuesto a declarar lícito el nuevo credo?»

Pero habría que entender más bien lo contrario. Frente a la amenaza del mesianismo político y terrenal de los judíos, un Mesías que había dicho en presencia del gobernador romano: «Mi reino no es de este mundo», representaba una valiosa oportunidad de la que aprovecharse. (Conviene asimismo recordar como San Pablo insiste en la necesidad de ser leales a las autoridades). Por tanto, existía una interesante esfera de carácter espiritual y pacífico digna de ser estimulada, con objeto de disminuir las tensiones del otro mesianismo, el oficial judío, que más tarde estallará en sangrientas rebeliones.

En resumen, y como destaca Volterra, si la información de Tertuliano no fuese histórica, ¿por qué habría de haberla inventado el apologista, o por qué se habría referido a sabiendas a una tradición apócrifa anterior? En una época de persecución, como en la que escribía Tertuliano, ¿no habría sido contraproducente sacar a la luz un senadoconsulto en el que los padres de la patria romana habrían decretado: *non licet esse christianos*, no es lícito ser cristianos?

Era costumbre de los apologistas atribuir culpa y responsabilidades a emperadores malvados ya fallecidos, y al mismo tiempo exaltar la magnanimidad y clarividencia del Senado, elemento de continuidad del Imperio. Todo lo contrario de lo que hace Tertuliano. Además en su época la memoria de Tiberio era particularmente denigrada, ¿por qué entonces presentarle como una especie de protector de los cristianos, que ya eran mal vistos y perseguidos en todas partes?

En una de sus obras «menos importantes», *Las canteras de Hiram*, en las que se recogen una serie de artículos aparecidos en los periódicos, Giuseppe Ricciotti se ocupó del tema que estamos analizando, relacionándolo con sus conocimientos bíblicos.

Vale la pena transcribir sus palabras: «En lo que se refiere al informe remitido por Pilato a Tiberio acerca de la crucifixión de Jesús, tenemos algo más que una simple presunción genérica. Tenemos datos

extraídos de los evangelios, precisados y confirmados por Flavio Josefo.

«Es sabido que durante la Pascua judía en la que murió Jesús, se encontraban en Jerusalén tanto Poncio Pilato, como Herodes Antipas, Tetrarca de Galilea y completamente independiente de la jurisdicción de Pilato. El evangelio nos da la interesante noticia (Lc 23, 12) de que en ese momento no había entre los dos buenas relaciones. ¿Por qué existía esta enemistad entre los dos gobernantes más poderosos del territorio de Palestina? Las razones debían ser más de una. Una ocasión en la que sus relaciones debieron empeorar fue sin duda aquella en la que Pilato hizo matar en el templo de Jerusalén durante la celebración de los sacrificios a algunos galileos (Lc 13,1), que eran indudablemente súbditos de Herodes Antipas. Pero la principal razón debió ser otra, la de que Herodes Antipas espiaba para Tiberio a los magistrados romanos destinados en Oriente.

«Todo el mundo conocía la actitud de adulación servil de Herodes Antipas respecto de Tiberio. Prueba de ello era, por ejemplo, el nombre que dio a la capital que él mismo fundó, Tiberíades, y el hecho de que visitara Roma en el año 28 d. C., donde conoció y entró en relaciones con la poco recomendable Herodías. Pero el servilismo de Herodes Antipas tuvo como objetivo el lado débil de un Tiberio que quería estar informado de todo. Por ello el tetrarca, al que Jesucristo calificara acertadamente de «Zorro», interesaba doblemente a Pilato, porque le enviaba informaciones no sólo de tipo general sino también referentes a los magistrados romanos de aquellos territorios, que de esta manera el emperador controlaba gracias a su interesado espía. Los magistrados no permanecían indiferentes y le pagaban sus delaciones con el odio. Este fue probablemente el caso de Poncio Pilato, y sin lugar a dudas fue el de Vitelio, gobernador de Siria.

«Relata Flavio Josefo (Ant. Jud. XVIII, 4, 5) que mientras Vitelio llevaba a cabo negociaciones para un tratado con Artabán, rey de los partos, estaba presente también Herodes Antipas; el cual, apenas fue firmado el tratado, mandó rápidamente un mensajero a Tiberio, para ser el primero en darle la noticia; de tal modo que cuando llegó el informe oficial de Vitelio, el emperador le respondió que ya estaba al corriente de todo. Es inútil añadir que Vitelio nunca perdonó al servil tetrarca su antipática actuación. Pocos años después, tras la muerte de Tiberio (16 de marzo del 37), se vengó dejándole abandonado a su suerte en la guerra contra Aretas, rey de los nabateos, en la cual hubiera tenido que ayudarlo por orden del ya desaparecido emperador.

«El odio de Pilato por Herodes Antipas, anterior al proceso de Jesús, debió de tener el mismo motivo principal que el de Vitelio. En la época del proceso del Nazareno el prestigio de Pilato ante la corte del Palatino debía de estar en sus horas más bajas, por los recursos en contra suya presentados por no pocos de sus gobernados. De ahí que astutamente el prefecto aprovechara la circunstancia de que Jesús era galileo, para remitirlo a Herodes Antipas para que él lo juzgara, con objeto de ganarse el favor del odioso confidente de Tiberio. Y debió de alcanzar su propósito, ya que el evangelio nos dice que desde aquel día se hicieron amigos (Lc 23, 12), al menos en apariencia. Desde esta perspectiva la información de Tertuliano es muy valiosa. Pilato, que supo alejar las artimañas de Herodes con su premeditada amabilidad, no quiso ser adelantado por él a la hora de referir a Tiberio aquellos interesantes sucesos (al contrario de lo que le sucedería a Vitelio) y remitió a la administración del Palatino un informe muy detallado, que se conservaría en los archivos, y al que se refieren tanto Tertuliano como San Justino.

«A pesar de la gran escasez de fuentes documentales, la posibilidad histórica nos parece perfectamente lógica.»

Hasta aquí el lúcido análisis de Giuseppe Ricciotti.

Para terminar, diremos que las cosas son siempre más complejas de lo que parecen. Y que, si se estudian con mayor atención, las tradiciones antiguas son más merecedoras de reflexión de lo que quisieran ciertos autores que consideran su deber «científico» rechazarlas a priori, calificando de ingenuos a aquellos que con lucidez permanecen abiertos a todas las posibilidades.

XII. «Lo envió a Herodes Antipas»

AL referirnos a Pilato y a sus relaciones con sus superiores de Roma nos encontramos (y forzosamente no podía ser de otro modo) con Herodes Antipas.

El envío de Jesús a Herodes lo refiere únicamente San Lucas. Como en ocasiones anteriores, acudiremos a la lectura de los versículos que narran de este asunto tanto en el presente capítulo como en el siguiente.

Los judíos no paraban de aumentar las acusaciones contra el hombre que habían llevado ante el tribunal del gobernador. Como Pilato no se decide a condenarlo, dice a los príncipes de los sacerdotes y a la muchedumbre que «no encuentra ningún delito en este hombre», pero ellos «insistían diciendo: "¡Subleva al pueblo, enseñando por toda Judea, desde Galilea donde comenzó todo hasta aquí!"» (Lc 23, 4 y ss.).

El nombre de Galilea pareció encender una luz en la mente del funcionario romano que vio una posible vía de escape en aquel enmarañado proceso: «Al oír esto, Pilato preguntó si aquel hombre era galileo. Y al saber que era de la jurisdicción de Herodes, se lo envió a Herodes, que por aquellos días estaba también en Jerusalén. Herodes se alegró mucho al ver a Jesús, pues hacía bastante tiempo que deseaba conocerlo, porque había oído hablar de él y esperaba verle hacer algún milagro. Le hizo muchas preguntas, pero él nada le respondió. También estaban allí los príncipes de los sacerdotes y los escribas que le acusaban con insistencia. Herodes, con su escolta, le despreció, y para burlarse de él le puso un vestido blanco y lo remitió a Pilato. Aquel día Herodes y Pilato se hicieron amigos, pues antes estaban enemistados» (Lc 23, 6 − 12).

El evangelista inserta a continuación el llamamiento de Pilato a «los príncipes de los sacerdotes, los magistrados y el pueblo» y pone en boca del procurador: «Me habéis traído a este hombre como alborotador del pueblo, pero yo le he interrogado delante de vosotros y no he hallado en este hombre delito alguno de los que le acusáis. Tampoco Herodes, pues nos lo ha devuelto» (Lc 23, 13 y ss.)

De la comparecencia de Jesús ante el tetrarca se encuentra una referencia en los Hechos de los Apóstoles que la tradición, como es bien sabido, atribuye al mismo San Lucas. La comunidad cristiana de Jerusalén, «elevando unánimemente su voz a Dios», exclama: «Pues, en efecto, se aliaron en esta ciudad contra tu santo siervo Jesús, al que ungiste, Herodes y Poncio Pilato, junto con los gentiles y el pueblo de Israel, para hacer lo que tu poder y tu voluntad habían determinado que se hiciera». (Hch, 4, 27 − 28).

¿Qué podemos decir del episodio de Herodes? ¿Un episodio que sólo relata el tercero de los evangelistas, al igual que los del «buen ladrón», la aparición a los discípulos de Emaús, y por último, la Ascensión al cielo?

Ni que decir tiene que los críticos que se autocalifican de «independientes», aquí, como en muchos otros pasajes, mueven la cabeza con una seguridad no exenta de cierta ironía hacia algo que no dudan en calificar de «tontería». Y por supuesto, uno de ellos es Charles Guignebert: «No insistiremos en el episodio de Jesús enviado por Pilato a comparecer ante Herodes Antipas, tetrarca de Galilea, a quien se hace aparecer en Jerusalén con motivo de la Pascua. Se trata de un complemento característico de Lucas y semejante tontería no merece la pena ser comentada. Es pura hagiografía. ¿Acaso podemos imaginarnos

al procurador de Judea, y-en la misma Jerusalén, dando semejante ejemplo de debilidad? Pilato es además el juez competente pues es en su jurisdicción donde se ha cometido el delito imputado a Jesús. Transferir el acusado a Herodes habría sido no sólo ilegal sino absurdo y peligroso para la autoridad de Pilato».

Según Guignebert, el episodio fue inventado con el consabido propósito de disminuir lo más posible la responsabilidad de Pilato y aumentar en cambio la de los judíos.

En idéntica línea a la de este profesor de la Sorbona se encuentra el italiano Marcello Craveri: «A este propósito (la rehabilitación de la figura de Pilato) obedece la referencia de que Pilato, habiendo sabido que Jesús era galileo, quiso mandarlo al palacio de Herodes Antipas para que fuera juzgado por el propio tetrarca. Se trata de una información no sólo discutible sino sin lugar a dudas falsa. Desde el punto de vista jurídico no existía la necesidad de enviar al acusado del *fórum delicti connisi* al *fórum originis*, ya que el único juez competente era el procurador romano, y no era su estilo, ni convenía a la dignidad de su cargo, tener semejante deferencia hacia el insignificante tetrarca de Galilea».

Otro «crítico» es Maurice Goguel, un protestante liberal, para quien el episodio de Herodes Antipas no es más que «un añadido de Lucas de escandalosa inverosimilitud». Rudolf Augstein, insistiendo en la idea de exculpar a los romanos, atribuye el origen del episodio al habitual propósito del evangelista de demostrar cómo se habían cumplido las profecías. En este caso, se trataría del segundo versículo del Salmo 2, que es citado en los Hechos de los Apóstoles: «Se han levantado los reyes de la tierra y los príncipes conspiraron a una contra el Señor y contra su Cristo».

Hay especialistas católicos «clásicos», entre los que destaca muy especialmente Giuseppe Ricciotti, que defienden la historicidad y replican destempladamente a los críticos. He aquí lo que dice al respecto el importante y todavía hoy valioso biblista romano: «Sobre este episodio, bastantes críticos modernos alimentan sospechas por razones que no están basadas en fuentes documentales sino, como ya es habitual, en postulados a priori, que esencialmente se reducen a su constante propósito de echar abajo los relatos evangélicos. Como se trata de algo habitual en ellos, baste con que señalemos dónde quieren aplicarlo ahora». Puede que haya algo de verdad en esto, pero nuestro objetivo es profundizar mucho más en el tema.

También se ve cierto «apresuramiento» en críticos «Católicos» de nuestros días. Por ejemplo, Rinaldo Fabris coloca el envío de Jesús a Herodes en el mismo plano que la propuesta de intercambio por Barrabás. Pero Fabris reconoce que semejante hecho «entra dentro del estilo de Pilato de librarse de situaciones embarazosas por medio de artimañas, con tal de no dar ninguna satisfacción a los judíos». Y nos recuerda asimismo que das tensiones entre Pilato y Herodes están confirmadas por fuentes extraevangélicas».

Sin embargo, Fabris añade a continuación que «algunas dificultades de carácter intrínseco ponen en duda la historicidad del relato». Al igual que otros críticos, este especialista dice que el envío de Jesús a Herodes Antipas no se correspondería con el Derecho romano que «reconoce la competencia judicial de la autoridad del lugar en el que se había cometido el delito, y no la del lugar de origen del transgresor».

Otro sacerdote católico que ya hemos citado en otras ocasiones, Jean Pierre Lémonon, reconoce en este caso —aun considerando las objeciones del Derecho penal romano— que: «la escena no tiene nada de inverosímil» y ve también en ella «indicios de historicidad» sobre los que volveremos más adelante.

Mientras tanto, haremos la observación de que si los demás evangelistas omiten este episodio, no por ello están en contradicción con San Lucas o niegan la historicidad del hecho.

Vamos a reflexionar sobre las observaciones de los investigadores que han tratado de buscar una respuesta al hecho de que sólo un evangelista habría conservado la memoria del envío de Jesús al déspota de Galilea. El hecho es que en el tercer evangelio, se encuentra una abundancia, desconocida en los demás, de informaciones sobre el tetrarca. Por ejemplo, el consejo de los fariseos a Jesús de que huyera de Galilea, puesto que Herodes quería matarle, y que recibió esta respuesta del Nazareno: «Id y decid a ese zorro: Has de saber que expulse demonios y realizo curaciones...» (Lc 13, 31 y ss.).

El motivo de esta información privilegiada habría que buscarlo, por medio de un detalle explícito que sólo percibirán los lectores más atentos, cuando, entre las mujeres que seguían a Jesús y «le servían con sus bienes», sólo San Lucas menciona a una tal «Juana, mujer de Cusa, administrador de Herodes» (Lc 8, 3).

Más tarde, en los Hechos de los Apóstoles, al referirse a la primitiva comunidad cristiana de Antioquía, a donde él mismo llegara acompañando a San Pablo, San Lucas señala entre «los profetas y doctores» a alguien que nunca más es mencionado: «Manahén, hermano de leche del tetrarca Herodes». El texto griego emplea la palabra *syntrofos* que literalmente es «hermano de leche». Pero también podría significar «compañero de educación»; en cualquier caso se trata de un término —únicamente mencionado en este pasaje del Nuevo Testamento— que denota una gran familiaridad. Y explica probablemente el hecho de que Manahén estuviese en condiciones de referir lo que había sucedido realmente en la fortaleza de Maqueronte cuando se ordenó la decapitación del Bautista; o en el palacio de Jerusalén cuando Jesús fue enviado por Pilato. Respecto a Juana, mujer de Cusa, es también San Lucas quien la menciona entre las mujeres que vieron por vez primera al Resucitado.

En resumen, parece que el evangelista quiso indicarnos discretamente la fuente de las informaciones que solamente aquellas personas estaban en condiciones de ofrecer de primera mano.

Pero antes de seguir adelante, será bueno refrescar la memoria acerca de la personalidad de Herodes Antipas. Su padre, Herodes el Grande, había muerto dos años después del nacimiento de Jesús y su cadáver había sido llevado desde Jericó, donde tuvo lugar su espantosa agonía, al lugar en el que desde hacía tiempo se había hecho preparar una ostentosa sepultura a la que se daría el nombre de Herodium. Se trataba de una colina desde cuya altura podía divisarse, a pocos kilómetros de distancia, la ciudad de Belén, el lugar en que el fallecido monarca ordenó lo que la historia cristiana conoce con el nombre de «matanza de los inocentes».

Cinco días antes de morir, aquel tirano dio orden de asesinar a su hijo primogénito, Antipatro, al que había designado como su sucesor en el trono, y se cuenta que esta muerte le produjo tal satisfacción que pareció mejorar de su enfermedad. Más tarde, y suponiendo que su desaparición provocaría alegría entre unos súbditos que al mismo tiempo le odiaban y temían, Herodes hizo encerrar en el hipódromo a muchos judíos notables, dando orden de asesinarlos cuando hubiese fallecido «De esta manera las anheladas lágrimas para sus funerales estarían aseguradas, al menos por parte de las familias de los asesinados» (Ricciotti).

Aunque oficialmente era considerado como «rey amigo y aliado de Roma», en realidad Herodes era un súbdito y poseía el trono únicamente por una concesión *ad personam* de Augusto, sin que pudiera nombrar sucesor después de su muerte, sin la aprobación explícita del emperador. Así pues, en su

testamento dispuso que el reino fuese dividido entre sus hijos varones (¡Herodes había tenido diez mujeres!). Galilea y Perea correspondieron a Antipas, de dieciocho años de edad y de madre samaritana. Pero tampoco su padre era de origen judío, pues sus progenitores fueron un idumeo y una árabe. El propio nombre de padre e hijo, Herodes, procedía de la mitología pagana y significaba «descendiente de héroes». Respecto a Antipas, también era un término de origen griego, concretamente el diminutivo de Antipatro, un general de Alejandro Magno.

Herodes el Grande había hecho reconstruir, a base de enormes gastos, el templo de Jerusalén para intentar congraciarse con los judíos que le aborrecían, pero tampoco había dudado en edificar otros templos a la diosa Roma o al divino Augusto.

Herodes Antipas, que se había educado en Roma, sólo de un modo formal —y sobre todo supersticioso— aceptaba las prescripciones religiosas judías, pero cuando mandó construir su capital junto al lago de Genesaret, le dio una fisonomía grecorromana y le impuso un nombre en homenaje al emperador: Tiberíades. Y no solo eso, sino que edificó la ciudad sobre un cementerio por lo que, al ser impura, los judíos practicantes nunca ponían los pies en ella. Haremos, aunque sea de pasada, la observación sobre un detalle, poco observado, que es un ejemplo de cuidado de los detalles por parte de los evangelistas y de su veracidad. Pese a que buena parte de la actividad pública de Jesús se desarrolló a orillas del lago de Genesaret, nunca nos dicen los evangelios que entrara en Tiberíades, que debía ser la ciudad más importante, hasta el punto de haber dado también su nombre al lago. Y es que Jesús era un judío practicante...

El matrimonio del joven Herodes Antipas con Herodías, la mujer de su hermano Filipo (aunque sólo lo fuera del lado paterno) que vivía retirado en Roma y que por tanto no servía para colmar las ambiciones desenfrenadas de aquella mujer, era para los judíos otro escándalo intolerable. Y Juan el Bautista pagaría con su cabeza la valentía de denunciar aquella gravísima infracción contra la Torah.

Juan el Bautista (del que tenemos referencias no sólo por los evangelios sino también por Flavio Josefo) era muy estimado y tenía muchos seguidores entre el pueblo. Antes de la prisión del Bautista y sobre todo después de su ejecución (ordenada para complacer a quien para la ley no era más que una incestuosa concubina), creció el cúmulo de odio que separaba al rey y a los judíos. Precisamente los judíos, en el momento en que Augusto debía confirmar o revocar las disposiciones testamentarias de la sucesión de Herodes el Grande, enviaron a Roma una embajada de cincuenta hombres para pedir que se pusiera fin a la monarquía herodiana y que sus territorios fuesen incorporados a la provincia romana de Siria, para de esta forma poder vivir más tranquilamente de acuerdo con las tradicionales costumbres judías bajo la protección de Roma. Aquellos hombres celosos de su independencia hasta el fanatismo y el martirio —como pudo demostrarse en sus dos grandes rebeliones— preferían vivir bajo el directo dominio de Roma que disfrutar de cierta autonomía con los hijos de Herodes.

Hemos hecho todas estas referencias históricas para demostrar la poca credibilidad de los numerosos autores que afirman que San Lucas habría «inventado» el envío de Jesús a Herodes para agravar más la responsabilidad de los judíos en la condena de Cristo. Para cualquier buen israelita, aquel tirano sólo era un intruso, un escandaloso pecador, y no un miembro de pleno derecho del Pueblo de la Promesa.

En el palacio de Herodes, Jesús fue acogido al principio como una especie de bufón o hechicero, un prestidigitador capaz de hacer maravillas y prodigios para entretener a los aburridos cortesanos. Después, tras haber desilusionado las expectativas de quienes querían divertirse con Él como si fuese un

payaso, Jesús —siguiendo textualmente a San Lucas— fue «insultado y despreciado» siendo devuelto a continuación al procurador imperial ataviado de manera burlesca.

Este trato, a decir de algunos especialistas, agrava todavía más la responsabilidad de los judíos. ¿A qué judíos se refieren? Porque los judíos no solamente odiaban al tetrarca y pensaban que estaba al margen de sus leyes sino que tampoco lo consideraban como alguien de su raza, ya que en él había mezcla de sangre árabe, samaritana e idumea, aparte de que su educación había sido pagana. Y Herodes el Grande, pese a haber mandado edificar el nuevo templo, no podía acceder al atrio reservado a las familias sacerdotales.

Si los argumentos de esos críticos van por este terreno, sus conclusiones caen por su propio peso. La comparecencia de Jesús ante Herodes no sólo no aumenta la responsabilidad de Israel sino que, por el contrario, la disminuye. De hecho, el hombre que escarneció a Jesús era a su vez detestado y escarnecido por Israel. En cualquier caso, si Pilato hubiera seguido el ejemplo del presunto «judío» Herodes Antipas, se habría limitado a burlarse de Jesús para ponerle en libertad a continuación.

Hay otros argumentos para demostrar que no funciona el esquema interpretativo de tantos críticos que en la Pasión siempre han visto un relato revisado de tal manera para exonerar de culpa a los paganos y sepultar bajo un aluvión de responsabilidades a los judíos. Pero entonces no se entiende, entre otras cosas, la oración de la comunidad de Jerusalén contenida en los Hechos de los Apóstoles, que dice que «contra tu siervo Jesús, al que ungiste» se aliaron «Herodes y Poncio Pilato, junto con los gentiles y el pueblo de Israel». Así pues, todos aparecen en el mismo barco, todos son igualmente culpables, tanto romanos como judíos.

Alfred Loisy, uno de los que creen en el poco verosímil origen .antijudío del episodio de Herodes, dice con esa habitual seguridad que no admite ninguna réplica: «La inserción de Herodes en el relato tiene por finalidad proporcionar a Jesús un inesperado testimonio de su inocencia en la persona del tetrarca».

Pero todavía hay más para sorprenderse con la afirmación de Loisy de que «en San Lucas, el episodio de Herodes Antipas no se presenta como una ficción improvisada, sino sobre todo como el resumen de un relato paralelo del proceso de Jesús ante Pilato, inserto en el esquema primitivo del tercer evangelio». Por tanto, para el crítico francés no se trata sólo de una invención si no sobre todo de una invención compleja y sofisticada. ¿Haría realmente eso un apologista cristiano que quisiera demostrar la inocencia de su Mesías? Es cieno que el tetrarca no condena a Jesús, pero hace algo mucho peor: no lo considera peligroso sino que lo desprecia como si fuera un títere, un objeto de irrisión, un pobre hombre grotesco e insignificante.

Y además, entre tantos «testimonios de inocencia» posibles (si admitimos la tesis de la invención), ¿por qué se habría elegido el de un hombre de tal condición, alguien a quien el mismo evangelista ha presentado como el ejemplo de toda clase de pasiones innobles, hasta el punto de asesinar al hombre que, según Jesús, era «el más grande de los nacidos de mujer»? También aquí, como en tantas ocasiones, nos viene a la mente la exclamación de alguien nada sospechoso de excesivas simpatías cristianas, Jean-Jacques Rousseau que, al referirse a los evangelios, solía decir: «¿Son invenciones? ¡Amigos, algo así no se inventa!»

Al repasar la suerte de Herodes Antipas, tras la muerte de aquel Jesús por quien no sólo no movió ni un dedo sino del que además se burló ampliamente, puede observarse que Herodías terminó siendo la

causa de su ruina, pues la ambición de esta mujer se fue haciendo cada vez más desenfrenada.

Muerto Tiberio, gran protector de Herodes, Agripa, hermano de Herodías, acusó al tetrarca ante Calígula de traicionar a Roma a favor de los partos, por lo que el emperador lo destituyó y envió a la pareja al exilio a Lyon, en medio del frío y las nieblas de la Galia. Hay que decir que Herodías, pese a haber podido evitar el destierro, siguió voluntariamente al hombre que había amado y llevado a la ruina.

Así pues, como destacaban en tiempos pasados los predicadores y autores de espiritualidad (y además la historia lo confirma de manera irrebatible), todos los responsables de la condena de Jesús conocieron el infortunio. Herodes y Pilato fueron destituidos y procesados por aquella Roma a la que habían servido. La sumisión a Roma llevó asimismo a la tragedia a la familia del sumo sacerdote Anás. En la época del proceso de Jesús, el cargo de sumo sacerdote era desempeñado oficialmente por su yerno Caifás, pero en realidad, aquel influyente anciano era siempre el que controlaba la situación. Caifás siguió a Pilato en la desgracia y también fue destituido. Sus sucesores serían todos ellos hijos de Anás, hasta el último, Anano, que ejerció el cargo desde el año 61 y que fue asesinado por los zelotes (junto con toda su familia que de esta manera se extinguió para siempre) por haber colaborado con los romanos. Sucedió esto en el año 67, en los inicios de la rebelión que llevó a la destrucción del propio templo de Jerusalén.

Aunque no hay ironías sobre «la muerte de los perseguidores» de la que tantas veces habló la literatura cristiana antigua —y también la moderna hasta épocas recientes—, sí las ha habido sobre el hecho de que San Lucas dijera que el tetrarca de Galilea se encontraba en aquellos días en Jerusalén al mismo tiempo que el gobernador romano. Se ha asegurado que se trata de una coincidencia típica de un narrador de fantasías. El crítico marxista Ambrogio Donini (que fue, entre otros, discípulo predilecto de Ernesto Bonaiuti) escribió: «Los escasos personajes "históricos" que encontramos en el proceso de Jesús son puestos en escena por alguien que tiene una idea no muy precisa de su situación real» Y entre estos personajes estaría Herodes Antipas que, según Donini, «de quien dice Lucas que descendió de su territorio a Jerusalén para ver al Mesías». Donini debería haber tenido en cuenta que de las llanuras de Galilea a Jerusalén, situada a casi mil metros por encima del nivel del mar, se sube y no se desciende...

Solamente alguien que no haya leído en mucho tiempo el texto evangélico podría decir que Herodes («subiendo» y no «descendiendo») estaría en la Ciudad Santa para ver al Mesías. De la narración evangélica se deduce perfectamente que la presencia en su palacio de aquel Jesús al que no había podido ver antes (también por el hecho, como ya dijimos, de que nunca pusiera los pies en el suelo impuro de Tiberíades) fue una sorpresa inesperada tanto para él como para Pilato.

Todavía hay algo más importante, que confirma la «seriedad» de esas desmitificaciones expeditivas del relato evangélico. Y es que el nada sospechoso Flavio Josefo no sólo nos informa de la costumbre del tetrarca (con la intención de no escandalizar a sus súbditos que acudían allí en peregrinación) de ir a Jerusalén con motivo de la Pascua, sino que se refiere asimismo al palacio donde acostumbraba alojarse.

Así pues, aquel año la presencia del tirano en Jerusalén era oportuna tanto desde el punto de vista religioso como del político. Es el mismo San Lucas, quien, en el capítulo 13, versículo 1, escribe acerca de «los galileos cuya sangre había mezclado Pilato con la de sus sacrificios». El episodio puede situarse con certeza en Jerusalén «los «sacrificios» sólo se hacían en el Templo y Pilato tenía jurisdicción únicamente sobre Judea) Por tanto, en aquel año 30 en que se produjo el drama del Gólgota, el hecho de

que Herodes Antipas se trasladara a la Ciudad Santa para demostrar a sus súbditos que velaba por ellos, era totalmente indispensable ¿Dónde está pues esa coincidencia forzada, de fantasía, a la que se refieren Donini y otros como él?

Pero la exposición sobre el hombre al que Jesús calificó de «zorro» continúa en el siguiente capítulo.

XIII. «Pero Él nada le respondió»

RETOMEMOS para completarla la investigación sobre Herodes Antipas a quien Pilato enviara (según el evangelio de San Lucas) al procesado Jesús de Nazareth.

Ciertos críticos se han basado para negar la historicidad del episodio, sobre todo en los aspectos jurídicos, en las presuntas irregularidades de un procedimiento que habrían llevado al procurador romano a renunciar a juzgar a un judío, remitiendo la cuestión al vasallo tetrarca de Galilea, puesto que el acusado procedía de allí: «Al oír esto, Pilato preguntó si aquel hombre era galileo. Y al saber que era de la jurisdicción de Herodes, se lo envió...» (Lc 23, 6). Diremos de paso lo artificiosa que puede resultar una crítica que aprovecha el más mínimo pretexto para negar la historicidad del texto evangélico. Esta crítica ha llegado a sostener que el versículo de San Lucas que acabamos de citar está en contradicción con el capítulo 2 del mismo evangelista, donde se afirma que Jesús nació en Belén, es decir en Judea. Pero es una crítica artificiosa, porque resulta muy claro que Pilato se está refiriendo —de acuerdo con la ley romana, y también con la judía— al domicilio y no al origen de Jesús.

Pero volvamos a los aspectos procesales, que darían al episodio el carácter de «clamorosa inverosimilitud» en expresión de Goguel o de «tontería» según Guignebert. Y otro crítico actual, ya citado, Marcello Cravieri califica el envío de Jesús a Herodes de «información no solamente discutible sino sin lugar a dudas falsa. Desde el punto de vista jurídico, no existía la necesidad de remitir al acusado del *forum delicti commissi* al *forum originis*, ya que el único juez competente era el procurador romano».

Hay que subrayar ante todo que estamos muy lejos de conocer la situación jurídica concreta, la delimitación de las competencias en un Israel en parte ocupado directamente por los romanos, y en parte dejado bajo la autoridad, limitada en diversos grados, de príncipes vasallos y de señores locales.

En lo que se refiere a los judíos, frente a su obstinación para ellos incomprensible pero en cualquier caso peligrosa, los romanos habían puesto en funcionamiento un sistema jurídico irregular. *Y* en la práctica toleraban irregularidades mucho mayores que las que hubieran consentido en otras provincias menos complejas y menos tentadas a sublevarse. A la singularidad de la «cuestión judía» se añadía el hecho de que aquellos territorios formaban parte de las fronteras más expuestas a toda clase de asechanzas, más incluso que las provenientes de los bárbaros del otro lado de los Alpes y del Rhin, pues estaban sometidas a la continua presión de las belicosas tribus árabes y sobre todo de los temibles partos que habían vencido en grandes batallas a estrategas de la talla de Craso y Marco Antonio.

Esta situación exigía la existencia de autonomía y concesiones (recordemos el capítulo dedicado a Barrabás y al «privilegio pascual»), que no conocemos demasiado bien o que ignoramos por completo.

Por tanto, habría que ser más prudentes antes de afirmar a priori haciendo gala de una excesiva seguridad que es «imposible» que sucediera un episodio como el narrado por San Lucas y que implica al tetrarca de Galilea. Escribe Piero Martinetti, un laico que figura entre los más destacados exponentes de la «crítica radical»; «Sobre el procedimiento seguido en el proceso contra Jesús no sabemos nada a ciencia cierta pues no conocemos con exactitud las normas utilizadas por los romanos en Palestina». Si esto es así, no comprendemos entonces por qué, cuando se trata de cuestionar los evangelios, los seguidores de Martinetti (y él mismo) se muestran tan drásticos, como si lo supieran todo, mientras que

por otra parte afirman que no es posible saber nada con seguridad (lo que no deja de ser una exageración).

Tal y como han apuntado algunos historiadores, el tetrarca Herodes, en su palacio llamado de los Asmoneos (al oeste del Templo, en el valle del Tyropeón), habría podido gozar de un derecho de extraterritorialidad. Aquel edificio habría sido considerado por las leyes romanas como «territorio galileo», por lo que Herodes tendría la posibilidad de juzgar allí a uno de sus súbditos.

En la misma línea, hay que hacer una observación todavía más incisiva: en ningún sitio se dice que Pilato quisiera un juicio rápido. El tetrarca habría podido perfectamente retener a Jesús como simple sospechoso, encarcelándolo en el palacio de los Asmoneos y llevándolo a Galilea, al término de la Pascua, donde habría decidido qué hacer con Él. De esta manera, el procurador hubiera logrado su propósito, que no era otro que librarse de un asunto en el que no quería verse implicado.

Por su parte Flavio Josefo, en *La guerra de los judíos*, relata un episodio bastante similar, y que confirma todo cuanto hemos dicho sobre las pautas enteramente irregulares seguidas en Israel por los precavidos romanos. Cuenta el historiador judío que, después de la toma de la ciudad de Tariquea, Vespasiano condenó a muerte a muchos de los cabecillas locales de la rebelión. Sin embargo, la sentencia no se aplicó a los originarios del territorio controlado por Herodes Agripa II, que había mantenido su fidelidad a Roma. El general romano envió a Agripa a los prisioneros que eran súbditos suyos, pese a la sentencia pronunciada contra ellos. Una concesión que tenía que ver bastante con la determinación política de no enemistarse, e incluso de congraciarse, con un entonces fiel reyezuelo oriental.

Un especialista como François Bovon, pese a no estar del todo convencido de la historicidad del episodio en el que según San Lucas se viera implicado Herodes Antipas, recuerda que su padre, Herodes el Grande, había obtenido el privilegio de poder solicitar la extradición de sus súbditos huidos si éstos eran capturados por los romanos. Bovon cree posible, con buenos argumentos, que aquel privilegio hubiera continuado también con el tetrarca sucesor de Herodes el Grande. Por tanto, no faltan testimonios e indicios suficientes que deberían llevar a evitar las afirmaciones excesivamente drásticas en este asunto.

Y si revisamos el Derecho penal «normal» que conocemos que estaba vigente entre los romanos, expertos fuera de toda duda como Theodor Mommsen no parecen creer en absoluto que fuera ilegal o irregular la decisión de Pilato de enviar a un procesado ante su soberano de origen. Siguiendo a Mommsen, un investigador como Josef Blinzler puede escribir lo siguiente: «El procurador no estaba obligado, pero se decidió a hacerlo de manera espontánea, con la esperanza de deshacerse de aquel incómodo asunto judicial. Aunque él no estaba en su derecho, ya que las competencias de Herodes Antipas, príncipe vasallo de Roma y con suprema autoridad judicial, concurrían con las suyas por el principio de personalidad y también en parte por el del *forum delicti cornmissi*... Claro que no es probable que Herodes tuviese el derecho de ejercer la justicia en una ciudad que no pertenecía a su territorio. Si por principio estaba prohibido a los gobernadores romanos ejercer cualquier función de tipo oficial fuera de los límites de su provincia, hay que pensar que tampoco al tetrarca de Galilea le estaba permitido ejercer la justicia en el ámbito de la provincia de Judea».

Así pues, Herodes no habría tenido la potestad de ejecutar una eventual sentencia, pero no debemos excluir por completo que tuviese la potestad —sobre todo a requerimiento del juez local, en este caso Pilato— de intervenir en el caso e instruir el proceso, bien en su palacio de Jerusalén probablemente

acogido al principio de extraterritorialidad, o bien, en Tiberíades, su capital junto al lago de Genesareth.

Por tanto, y aunque sólo sea contemplando los aspectos jurídicos, el episodio narrado por San Lucas no es ni mucho menos «inverosímil». Por ello habría que revisar, entre otras, las afirmaciones de Rinaldo Fabris cuando resueltamente dice que «ello no se corresponde con el Derecho Romano». Y resulta todavía más sorprendente que el ya mencionado *The Jerome Biblical Commentary*, aprobado por los obispos católicos norteamericanos, cite dos únicas opiniones, la de M. Dibelius («una invención») y la de R. Bultmann («una leyenda»). Además los redactores de una obra que se considera «Católica» llegan a decir que «es posible que Lucas ignorara la geografía de Palestina en beneficio de un desarrollo temático de su teología». ¿A qué «ignorancia de la geografía» se refieren? ¿Acaso quieren decir que Lucas no sabría distinguir Galilea de Judea, con sus respectivos regímenes políticos?

Pero cualquier objeción puede resolverse si vemos el asunto fuera de su dimensión legal, si nos preguntamos si Pilato buscaba más bien la opinión de Herodes más que un proceso con su consiguiente sentencia.

En efecto, Herodes podía conocer el caso mucho mejor, habida cuenta que las actividades de Jesús se desarrollaron en gran parte en su territorio y que, tal y como nos informan los mismos evangelios, Herodes había utilizado a su policía para espiar a Jesús, manifestando también la intención de desembarazarse de él del mismo modo que había hecho con el Bautista. Nos lo describe el propio San Lucas: «En aquel momento se acercaron unos fariseos diciéndole: Sal y aléjate de aquí, porque Herodes te quiere matar» (Lc 13, 31).

Por otra parte, y aunque el Sanedrín había centrado todas las acusaciones contra Jesús en el plano en el que el representante de Roma era más sensible y tenía el consiguiente deber de intervenir —el plano político, el de la «lesa majestad» del César—, Pilato se dio cuenta enseguida de que, al estar estas acusaciones desprovistas de todo fundamento, el problema de fondo era esencialmente religioso. Toda una complicación, la de la Torah y sus posibles interpretaciones, que Pilato era incapaz de entender. ¿Por qué entonces no buscar la opinión de alguien como el tetrarca Herodes, educado en Roma en la cultura pagana y al mismo tiempo, al menos oficialmente, seguidor del judaísmo?

A esta oportunidad «técnica» de pedir la opinión de Herodes se unía una oportunidad «diplomática» (a la que se refería Ricciotti en el capítulo anterior). La observación de San Lucas, según la cual «estaban enemistados» el procurador y el tetrarca, está asimismo confirmada por fuentes extraevangélicas.

Dice Josef Blinzler: «De los dos, era Pilato el más interesado en una reconciliación. Parece ser que la enemistad tuvo su origen en que Herodes se había puesto de parte de los judíos en su enfrentamiento con el gobernador por causa de la exposición de los escudos votivos del Cesar en su palacio de Jerusalén. Pese a que Pilato pudiera guardar rencor a Herodes por aquella acción, debería hacer todo lo posible para eliminar por completo aquella discordia. Es rigurosamente histórico, según nos cuenta Flavio Josefo, que Herodes Antipas era persona gratísima para Tiberio. Sabemos que algunos años después del proceso de Jesús, en el año 36 d. C, Tiberio recibió del tetrarca informes reservados sobre las negociaciones de Vitelio, gobernador de Siria, con los partos. Se supone también que informes similares de Herodes sobre la actuación de Pilato habían originado la enemistad entre los dos hombres, aunque no tenemos constancia de ello. Asimismo la matanza de algunos galileos por los soldados de Pilato perpetrada en el Templo (Lc 13, 1 y ss.), que había sucedido un año antes, podría haber indispuesto al tetrarca de Galilea con Pilato».

Es pues completamente verosímil, tal y como nos relata el tercero de los evangelistas, que el procurador romano cogiera al vuelo la palabra «Galilea» y la utilizara como pretexto para una atención interesada que llevaba proyectando desde hacía tiempo: lanzar un signo de reconciliación hacia el insidioso reyezuelo que, por medio de sus espías, podía poner en peligro su carrera política. En la Pascua del año pasado Herodes se había contrariado por la matanza de algunos de sus súbditos (no olvidemos que Pilato perdería su cargo por un asunto similar: el de la matanza de unos samaritanos) y precisamente un año después, Pilato disponía de una ocasión providencial para demostrar que no condenaba a muerte a ningún galileo, sin pedir antes el parecer del tetrarca.

Pero no se trataba de que Pilato renunciara a sus prerrogativas como representante de Roma (Guignebert: «¿Podemos imaginarnos al procurador de Judea que en la propia Jerusalén diera semejante muestra de debilidad?»). Se trataba, por el contrario, de obedecer a las propias instrucciones del emperador que recomendaban a los funcionarios destinados en Israel la máxima flexibilidad y la mayor diplomacia. Un acto de deferencia hacia un soberano local resultaba por tanto de interés público para un Estado que no quería crear inútiles tensiones, pero también había un interés privado por parte del procurador a causa de las múltiples irregularidades que había cometido y que no quería verse comprometido con quien lo espiaba por cuenta del emperador. Por otra parte, y siempre de acuerdo con el arte de gobernar, una opinión de quien tenía autoridad sobre Galilea resultaba especialmente oportuna, puesto que de aquella región procedían los nacionalistas más fanáticos, los zelotes; y en esa misma región surgían casi siempre los gérmenes del descontento cuando no de la revuelta. Tanto era así que no sólo los romanos, sino también las mismas autoridades judías temían el fanatismo de los galileos. Así pues, la prudencia y la razón de Estado aconsejaban andarse con cuidado y, antes de condenar a un galileo por motivos políticos, escuchar la opinión del soberano local.

Además, aquel acto de deferencia hacia Herodes podía responder a otra exigencia política: la de poner en su lugar al Sanedrín que, pese a estar compuesto en su mayor parte por colaboracionistas, se veía tentado con frecuencia (para apaciguar de alguna manera a la opinión pública y de este modo, «salvar la cara») a alzar la voz hasta el extremo de enojar al procurador, como pudo demostrarse en su insistencia porque se condenara al procesado. Enviar a Jesús a Herodes (un personaje particularmente mal visto y despreciado por los judíos) era, si no absolutamente necesario desde el punto de vista legal, una auténtica bofetada al Sanedrín, que de este modo veía limitado su poder en beneficio de un reyezuelo que a duras penas podía ser calificado de «judío».

Y en lo que se refiere a las relaciones de Pilato con las autoridades judías, la estratagema por él intentada podía ser también un modo de ganar tiempo, de enredar la madeja para librarse de una situación que se estaba tornando demasiado peligrosa.

En efecto, Pilato no quería condenar a Jesús; pero si lo hubiese absuelto lisa y llanamente quizá habría tenido que acusar (así lo sostienen especialistas en Derecho antiguo) a los sanedritas por delito de calumnia, que comportaba para los falsos acusadores la misma condena prevista para el inocente difamado. Toda una complicación: ¿podía el gobernador romano enviar a la cruz a los setenta y un miembros, además del Sumo Sacerdote, del Sanedrín? Por un lado, los sanedritas insistían en la condena; por otro Herodes Antipas, juez legítimo del acusado, le era hostil y de dudosa fidelidad; y de cualquier manera se le presentaba la perspectiva de muy serios conflictos con Roma, además del temor a una sublevación general.

Dice Giuseppe Ricciotti: «Pilato estaba seguro de que, cuando compareciera ante Herodes, Jesús

sería declarado inocente, tal y como había sucedido ante su propio tribunal». Podría haber tenido un valioso punto de apoyo, y además del lado «judío», si hubiera querido acusar al Sanedrín, consiguiendo además un aliado donde antes tenía un adversario.

Los críticos que se impacientan y juzgan «inverosímiles» los relatos evangélicos que muestran a un Pilato que da demasiadas vueltas para resolver el caso de Jesús, no valoran adecuadamente o simplemente ignoran el atolladero en que aquel hombre se había metido (o podía meterse). En realidad, para quien tenga presente la situación y los auténticos términos en que se desarrolló, aquel debatirse de Pilato mandando de un sitio a otro al procesado no sólo está justificado, sino que resulta completamente verosímil.

Así pues, hemos visto que —utilizando la lógica y aceptando, sin forzarlos, los hechos que ya conocemos— Jesús pudo perfectamente comparecer ante Herodes Antipas. Y tampoco la historia excluye en absoluto semejante posibilidad.

Es la propia historia la que nos confirma la verosimilitud del trato que, según San Lucas, Herodes dispensara a Jesús. Leamos una vez más los versículos evangélicos: «Herodes se alegró mucho al ver a Jesús, pues hacía bastante tiempo que deseaba conocerlo, porque había oído hablar de él y esperaba verle hacer algún milagro. Le hizo muchas preguntas, pero él nada le respondió» (Lc 23, 8 − 9).

Ottorino Gurgo, autor de un reciente estudio sobre Pilato de carácter divulgativo pero muy riguroso, define a Herodes Antipas con estos cuatro adjetivos: «Frívolo, sibarita, caprichoso y corrompido». Y efectivamente, así era este personaje, según nos confirman todas las fuentes, y es un retrato que cuadra muy bien a los versículos evangélicos que relatan el «recibimiento» dispensado a Jesús en el palacio de Herodes.

Dice Josef Blinzler: «Soberano y súbdito se encontraron por primera y última vez cara a cara. Para aquel hombre mundano, Jesús hubiera sido uno más de sus súbditos, si no se hubieran contado de Él tantas cosas singulares acerca de sus obras y predicación. Y aquí tenemos otro rasgo peculiar de aquel frívolo príncipe: sólo se interesa por la singularidad del hombre que tiene ante sí y parece olvidarse por completo de los motivos por los que Jesús ha sido llevado hasta allí. Con profusión de palabras, Herodes le acosa para saber algo más de sus misteriosos poderes y, a ser posible, quiere ser él mismo testigo de uno de sus milagros. Herodes pone a Jesús al mismo nivel de los bufones y saltimbanquis que solían entretener a sus cortesanos. Por ello, no hay que imaginar a este príncipe como un siniestro inquisidor, sino más bien como un individuo caprichoso, risueño y frívolo. Pero a Herodes pronto se le pasará su buena disposición, pues su retahíla de palabras encontrará oídos sordos. Se había creído que aquel hombre implicado en un proceso tan serio sería más condescendiente y que trataría de ganarse su favor. Pero, en cambio, Jesús permaneció mudo y distante...».

Y continúa este investigador alemán: «Sólo al llegar a este extremo, recordó Herodes el asunto judicial que se estaba ventilando (...).Y sólo encontró de interés un aspecto de las acusaciones, las aspiraciones de Jesús a la dignidad real. Algo de lo que el viejo, taciturno y desconfiado Herodes el Grande no habría sido capaz, lo llevaría a cabo su hijo, mucho más despierto que él y dotado de una vena de ironía. Se trataba de burlarse de aquellas pretensiones de realeza. Cuando el evangelista dice que Herodes Antipas y su escolta sometieron a Jesús a burlas y desprecios, debemos entender que el propio tetrarca, con algún gesto de burla o escarnio, había dado la señal para convertir a Jesús en la irrisión de todos los presentes. Herodes podía fácilmente comparar su propia situación con la reivindicada por Jesús. Incluso, haciendo gala de un hipócrita asombro, podía exclamar: "¿Tú eres rey? ¡Has llegado más

alto que yo!". Tengamos en cuenta que Herodes Antipas aspiró durante toda su vida al título de rey, sin llegar nunca a conseguirlo. Y todo el conjunto de cortesanos estaba enseguida dispuesto a hacer eco a los insultos salidos de boca de su insigne señor. Lo cierto es que aquella escena terminó con una parodia de las pretensiones a la realeza de Jesús. Herodes hizo colocar a Jesús espléndidas vestiduras y así, convertido en rey de burlas, lo devolvió a Pilato. Con ello daba a entender que rechazaba ocuparse del caso y que, al disfrazar al procesado, lo consideraba más ridículo que peligroso»

Esta larga cita de Josef Blinzler nos permite apreciar cómo también en este punto la narración de San Lucas es completamente verosímil, y se encuadra en lo que las fuentes extraevangélicas nos dicen del carácter y forma de actuar de Herodes Antipas.

En lo que se refiere a las «espléndidas», «llamativas» o «resplandecientes» vestiduras (así puede traducirse el término griego *lamprán*), señala Ricciotti que «debían de ser una de aquellas vistosas indumentarias utilizadas en Oriente por personas de importancia en ocasiones solemnes. Puede que fuera alguna prenda de vestir, desgastada y que ya no estaba en uso, la que el tetrarca hizo traer para burlarse del procesado: un hombre en semejante guisa era motivo de risa y no ofrecía ningún peligro. La propia burla rechazaba ya de manera implícita las tesis de los acusadores, que hacían del procesado un revolucionario y un sacrílego».

San Lucas no precisa el color de la vestimenta, pero una tradición muy remota y difundida supone que era blanca (por ello, la Vulgata latina emplea el término alba). Si realmente fue así, habría que entenderla casi como un signo de complicidad «latina» que Herodes Antipas, educado en Roma, envió al gobernador. Ambos sabían que un *candidatus* era aquel aspirante a un cargo público que llevaba una toga *candida* (blanca). Era como si Herodes quisiera decir: Aquí está, con sus vestiduras correspondientes, el candidato al cargo de rey de los judíos.

Shalom ben Chorin señala certeramente la atención dedicada por los evangelistas a la vestimenta utilizada en la Pasión. A las vestiduras blancas (si realmente lo eran) de Herodes, se contrapone el rojo púrpura del manto colocado sobre los hombros del condenado por los soldados de Pilato (Mc 15, 17); para terminar con el despojo de todos sus vestidos antes de la crucifixión. Basándose en un estudio detallado de las fuentes judías, ben Chorin observa «indicios» relacionados con la comunidad esenia de Qumrán. Aquellos judíos se retiraron a orillas del Mar Muerto, formando una estricta comunidad monástica, en espera de la próxima venida del Mesías de Israel. Y pensaban no en uno, sino en dos Mesías: uno sacerdotal y otro real. En el ritual judío, el blanco y el rojo eran respectivamente los colores del rey y del sumo sacerdote. Por tanto, —habrían querido decir los evangelistas a los de Qumrán— en el único Mesías, Jesús de Nazareth, se había visto realizada la doble expectativa: la de Rey y la de Sumo Sacerdote. Y por último, el despojo y la desnudez de Jesús indicaría otro indicio: un Mesías a la vez victorioso y sufriente.

Se trata de una interpretación que no puede demostrarse con exactitud, pero que tampoco debe ser excluida de ningún modo. Si fuese correcta, estaríamos ante un indicio más, hasta ahora encubierto, de la antigüedad de los textos evangélicos. Es sabido que en Qumrán cesó toda actividad (y sus habitantes fueron muertos y se dispersaron) hacia el año 68, con la llegada de las tropas romanas enviadas para sofocar la rebelión de los judíos. Por tanto, cabría apuntar la redacción del evangelio de Lucas o de Marcos antes de esa fecha ya que después aquellas «señales» apuntadas por los evangelios no habrían podido ser recogidas por nadie y resultarían incomprensibles.

Al llegar al final de nuestra investigación sobre la comparecencia de Jesús ante Herodes Antipas,

además de las confirmaciones históricas (o en el peor de los casos, de su no desmentido), cabe hacerse una vez más la pregunta: *cui prodest*? ¿A quién beneficia? ¿Por qué San Lucas habría «inventado» o «recogido» (en opinión de Bultmann y otros) una «leyenda anterior»? Ya hemos visto que no puede admitirse el facilón argumento de una interpolación con objeto de exonerar de culpa a los romanos y agravar la responsabilidad de los judíos.

Y por otra parte, aquel que para el evangelista es el Mesías, el hijo de Dios, se convierte en objeto de irrisión al ser disfrazado con una vestimenta burlesca. Asimismo el silencio de Jesús, que a nosotros nos resulta lleno de nobleza y dignidad, no lo era en absoluto para el mundo antiguo, en el que los héroes debían pronunciar grandilocuentes palabras que desarmasen a los que se burlaban de ellos y redujesen al silencio a sus acusadores.

«Le hizo muchas preguntas, pero él nada le respondió», escribe San Lucas. Se ha dicho que esto es una invención que se refiere a la profecía de Isaías: «Maltratado, mas él se sometió, no abría la boca» (Is 53, 7). Pero como señala Etienne Trocmé, «el hecho es que este pasaje de Isaías no es citado nunca en los relatos de la Pasión, ni es objeto de alusión alguna. Lo que no deja de ser sorprendente...».

A propósito de las profecías, hay un problema más para todos aquellos que, con demasiada ligereza, creen que ellas son el origen de éste y otros muchos episodios evangélicos. En el capítulo anterior, citábamos un pasaje del capítulo cuarto de los Hechos de los Apóstoles, en el que los seguidores de Jesús «elevaron unánimes su voz a Dios y dijeron: Señor, tú hiciste el cielo y la tierra, el mar y cuanto hay en ellos, tú eres el que dijiste por el Espíritu Santo, por boca de nuestro padre David, tu siervo: "¿Por qué se han amotinado las gentes y los pueblos meditaron cosas vanas? Se han levantado los reyes de la tierra, y los príncipes conspiraron a una contra el Señor y contra su Cristo". Pues en efecto, se aliaron en esta ciudad contra tu santo siervo Jesús, al que ungiste, Herodes y Poncio Pilato, junto con los gentiles y el pueblo de Israel, para hacer lo que tu poder y tu voluntad habían determinado que se hiciera...» (Hch 4 24 − 28)

Aquí hay una cita de los dos primeros versículos del Salmo 2, tradicionalmente atribuido a David. Jean-Pierre Lémonon comenta al respecto: «Críticos como Dibelius y otros creen ver en el relato evangélico de Lucas que se refiere a la comparecencia de Jesús ante Herodes Antipas una historización del salmo 2, 1 y ss., que además es citado de modo explícito en los Hechos de los Apóstoles». O sea que en el origen de todo estaría la profecía que, de manera abusiva, habría querido verse cumplida con la invención del episodio.

«Pero», continúa el especialista francés, «esta tesis choca con graves dificultades, una de ellas fundamental. En efecto, en la interpretación del Salmo que se da en los Hechos de los Apóstoles, Pilato y Herodes "se aliaron contra Jesús", pero en el evangelio de Lucas las cosas se plantean desde una perspectiva diferente. De hecho, para el tercero de los evangelistas, ni Herodes ni Pilato estaban totalmente en contra de Jesús; y aunque fuera despreciándolo (éste fue el caso del tetrarca) intentaron salvarle la vida». Y prosigue Lémonon: «Esto lleva por tanto a reconocer en el episodio un indicio de historicidad. La escena del evangelio de Lucas va por completo en dirección contraria a la que podía llevar la interpretación del salmo 2 hecha por los propios apóstoles».

En resumen, si realmente todo fuera una invención tomando como base las profecías del Antiguo Testamento, los acontecimientos tendrían que haber sido relatados de forma inversa a como lo hace el evangelista. Una vez más, las mayores dificultades las encuentran todos los que niegan, y no los que afirman, la exacta concordancia entre lo que los evangelios narran y lo que verdaderamente sucedió.

XIV. «Vino un hombre de Arimatea, llamado José»

SEGÚN nos cuenta San Lucas —y lo hemos visto en los dos capítulos anteriores— Pilato habría intentado resolver el problema que se le planteó en aquella Pascua del año 30, enviando al procesado Jesús a Herodes Antipas.

Pero cuando aquel drama parecía definitivamente concluido (por lo menos eso pensaban todos la tarde de aquel viernes, incluidos probablemente sus discípulos), Pilato recibió la visita de un personaje importante, de un alto dignatario de aquel lugar, pese a no ser de estirpe real. La referencia de la visita no la cuenta un único evangelista como en el caso del tetrarca. Son los cuatro los que han despertado la atención de los lectores y la veneración de los creyentes por la iniciativa de José de Arimatea (localidad que, como explica San Lucas a sus lectores, es —o mejor dicho era, porque sus ruinas están situadas junto a la actual Rentis— «una ciudad de Judea»).

Como ya es habitual, convendrá tener a mano los textos evangélicos que vamos a analizar. Para una mejor comprensión, y no alargar demasiado las explicaciones, nos limitaremos por el momento a reproducir la primera parte de los textos, dejando para más adelante los pasajes que se refieren a las operaciones de la sepultura. Por ello, una vez más no podremos explicarlo todo en un solo capítulo. Y es necesario analizar en profundidad las pocas palabras contenidas en unos textos que sólo en apariencia resultan sencillos y fáciles de entender.

Mateo: «Al atardecer, vino un hombre rico de Arimatea, llamado José, que era también discípulo de Jesús. Este se presentó a Pilato y le pidió el cuerpo de Jesús. Entonces Pilato ordenó que se lo dieran» (27, 57 − 58).

Marcos: «Al atardecer, como era la Parasceve, esto es, la víspera del sábado, vino José de Arimatea, miembro ilustre del Sanedrín, que esperaba también el reino de Dios; y con valentía se llegó hasta Pilato y pidió el cuerpo de Jesús. Pilato se sorprendió de que ya hubiera muerto y, llamando al centurión le preguntó si ya había muerto. Al asegurarse por el centurión, entregó el cuerpo a José» (15, 42 − 45).

Lucas: «Había un hombre llamado José, miembro del Sanedrín, varón bueno y justo —él no había consentido en la resolución y proceder de los demás— natural de Arimatea, ciudad de Judea, que esperaba el reino de Dios. Este se presentó a Pilato y pidió el cuerpo de Jesús» (23, 50 − 52).

Juan: «Después de esto, José de Arimatea, que era discípulo de Jesús, aunque en secreto por temor a los judíos, pidió a Pilato permiso para retirar el cuerpo de Jesús. Pilato lo concedió» (19, 38).

El último de los evangelistas introduce también otro personaje, Nicodemo, recordándonos que era «el que antes había ido a él de noche».

En el cuarto evangelio (el único que habla de él) Nicodemo es un viejo conocido; mientras José de Arimatea, mencionado en los cuatro evangelios, aparece por primera y última vez. Con la misma rapidez con la que aparece súbitamente en las páginas del evangelio, desaparecerá después de haber efectuado su cometido, muy lejos ciertamente de imaginar que un día tendría derecho a una extraordinaria recompensa. La misma recompensa que Jesús prometiera a la mujer que, en Betania, le había derramado sobre la

cabeza el perfume de un vaso de alabastro: «Os aseguro que dondequiera que sea predicado este Evangelio, en el mundo entero, se contará también lo que ésta ha hecho para su memoria» (Mt 26, 13).

Pero no conocemos el nombre de aquella mujer, mientras que de este hombre se han conservado su nombre, su ciudad, su función y su posición social, entrando en lugar destacado en la tradición cristiana. La cual no sólo le venera como santo y ha puesto bajo su patrocinio ciudades y oficios, sino que también le ha convertido en protagonista de una de las aventuras más extraordinarias de la literatura (y también de la música, sobre todo con Wagner) y hasta del esoterismo. Nos estamos refiriendo al llamado ciclo del Santo Grial. El Grial, el cáliz con el que Cristo habría celebrado la Ultima Cena, sería el modelo de todos los cálices y de las infinitas misas que habrían de celebrarse. En él el propio José de Arimatea habría recogido la sangre del Crucificado para llevarla más tarde en persona hasta el Occidente.

Se trata de un ciclo que abarca por completo el Medievo, sobre todo el de la Europa del Norte, y que todavía hoy fascina a muchas personas (no faltan los que todavía siguen con la «búsqueda mística del Santo Grial»). De acuerdo con alguna de las múltiples variaciones del ciclo, el caballero Parsifal, el valeroso padre de Lohengrin, sería descendiente directo de aquel judío; que también está relacionado de algún modo con la dinastía de los Capetas que durante siglos reinaron en Francia.

Extraordinario destino póstumo de un hombre del que —como es habitual— muchos críticos de los textos evangélicos niegan su existencia histórica.

Por citar un sólo ejemplo, tenemos a Alfred Loisy: «De modo artificial, se inventa a un tal José de Arimatea. Era el hombre indispensable para conseguir una sepultura decente». O a Marcello Craveri, divulgador italiano de la crítica radical: «Es una invención absurda»· Y por su parte, Charles Guignebert dice refiriéndose a los relatos del entierro de Jesús cuyo protagonista central es José de Arimatea: «La catequesis evangélica ha construido una narración que, a primera vista, parece tener bastante consistencia. Pero semejante impresión no resiste al más superficial examen de los textos, dando paso al descubrimiento de una construcción muy elaborada, una creación artificial a base de episodios y fragmentos dispersos que, combinados entre sí, no terminan de encajar. Y es que semejante combinación se ha conseguido sin tener en cuenta las divergencias existentes».

Volviendo a Loisy, hay que decir que en este caso —más incluso que en otros pasajes de los ·evangelios— sólo encuentra «restos de noticias de la tradición» o fragmentos inconexos «no del todo recubiertos por la leyenda». Actualmente hay autores católicos, que aun no negando la posibilidad de la existencia histórica de José de Arimatea, piensan que puede no ser cierto el papel que le asignan los evangelios: «No hay que excluir que el nombre del propietario del sepulcro en el que se depositó a Jesús haya acabado por convertirse en el del protagonista de su descendimiento y sepultura» (Rinaldo Fabris).

Nosotros tenemos muchas cosas que objetar. Comenzando por el hecho de la unanimidad en el testimonio de los cuatros evangelios, que se adecúa al criterio de historicidad de la «multiplicidad de testimonios», y que aparece como un primer y nada despreciable indicio de la verdad de la tradición. Tanto es así que el nada sospechoso Rudolf Bultmann ha llegado a escribir: «El episodio no da la impresión de ser en absoluto una leyenda». Ni tampoco lo era (y vale la pena recordarlo) para aquel viejo incrédulo llamado Ernest Renan.

No parecen ser una dificultad lo bastante seria los alegatos de tantos críticos, empeñados en relegar a José de Arimatea al limbo de la ficción apologética. Un ejemplo sería Piero Martinetti a quien, por su formación eminentemente filosófica, muchos no le otorgan la categoría de biblista, pero pese a todo, con

su obra *Jesucristo y el cristianismo*, este autor ha contribuido bastante a divulgar entre los intelectuales italianos laicos un modo supuestamente «científico» de leer el Nuevo Testamento. Dice Martinetti: «Los relatos de la sepultura de Jesús en los evangelios están en contradicción con los Hechos de los Apóstoles (13, 29) y se trata de la leyendas intencionadas, que a su vez enlazan con la leyenda de la Resurrección, y que tienden por lo demás a eliminar el escándalo del Crucificado abandonado por todos después de su muerte».

Pero, ¿qué dice realmente el capítulo trece de los Hechos? Narra que Pablo, en un discurso pronunciado en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, recordó a aquellos judíos de la diáspora que «los habitantes de Jerusalén y sus jefes (...) bajándolo del leño, lo sepultaron».

Resulta difícil ver aquí ninguna contradicción, puesto que José, aunque originario de otra ciudad de Judea, era también «un habitante de Jerusalén» (y por tanto, debía tener allí la sepultura de su familia) y además era «Un jefe», «un miembro ilustre del Sanedrín», tal y como nos relata San Marcos. Hay que destacar asimismo que Pablo, de acuerdo con la costumbre semítica, hace de una persona muchas («los habitantes», «sus jefes»). Quizás no le fuera desconocida la presencia, a la que se refiere San Juan, de Nicodemo, otro «jefe» y «habitante de Jerusalén».

Hay otra objeción en apariencia seria, pero que raya en los límites de lo grotesco. Según ella, los textos evangélicos demostrarían en este episodio su carácter de leyenda porque se refieren a un hombre solo, y probablemente anciano, que consigue descolgar el cuerpo de la cruz, llevarlo hasta un sepulcro cercano y finalmente a hacer rodar hasta la entrada una enorme piedra. Pero como dice, con cierta ironía justificada, Josef Blinzler, «como personalidad de rango —"hombre rico" lo llama San Mateo— José disponía evidentemente de personal a su servicio. Y quien tiene servicio acostumbra a hacer uso de él si lo necesita...».

Pero aunque los evangelistas no los mencionan, al dar por descontado su existencia, aquellos servidores debieron cumplir su cometido y su patrón se limitaría muy probablemente a supervisar la operación, pues el contacto con un cadáver le habría hecho incurrir en impureza legal. Y es que un miembro del Sanedrín no podía permitirse no celebrar la Pascua por una causa de «impureza». La «Piedad», el cuerpo de Jesús en brazas de su madre, que ha inspirado a grandes artistas y ha dado grandes obras maestras no responde, casi con certeza, a lo que realmente debió de ocurrir. María era también una judía practicante y por tanto en la víspera de la Pascua debía evitar tocar un cadáver, aunque fuese el de su Hijo. De esta escena nos hablan los apócrifos, se han inspirado en ella los artistas y la han meditado los místicos, pero los evangelios nada nos dicen sobre este particular. Y es que la verdad en ellos contenida puede aparecer tanto en lo que narran como en lo que omiten.

Los evangelios tampoco nos dicen nada (es otro indicio silencioso de historicidad) de las «lamentaciones» que en el mundo judío siempre acompañaban circunstancias tristes como aquella. Añadiremos algo más al respecto.

«Las mujeres ciertamente estuvieron presentes en la escena del descendimiento de la cruz y de la colocación en el sepulcro con penetrantes gritos y desesperados llantos» dice Renan. Pero este autor, pese a su competencia que nadie niega, incurre aquí en un lapsus. Dice Blinzler al respecto: «No pudo haber lamentaciones fúnebres porque, tanto en los usos romanos como en los judíos, no estaban autorizados en el caso de un ajusticiado por una sentencia pública». Y sobre esto tampoco dice nada San Lucas, el más atento en recoger manifestaciones de esta clase y que nos refiere que las mujeres de Jerusalén se lamentaban —y ello estaba autorizado— por el condenado que era conducido al patíbulo

(Lc 23, 27) o qué la multitud, tras la muerte de Jesús, regresaba a la ciudad dándose golpes de pecho (Lc 23, 48). Este silencio del tercer evangelista pasa con frecuencia inadvertido (el pequeño pero significativo error de Renan lo confirma), pero tiene su valor para quien investigue en los textos evangélicos tratando de averiguar si son confirmados o desmentidos por la historia.

Examinaremos ahora otra objeción mucho más frecuente. Se trata de la que considera «inverosímil, e incluso ridícula y grotesca» (Rudolf Augsetein) la condescendencia de Pilato respecto a la petición de José de Arimatea. Es lo que dicen Craveri y otros: «Este Pilato se muestra extrañamente complaciente y concede sin objeción alguna el cadáver...»

Pero, bien mirado, en este episodio también se encuentra confirmada la veracidad de los cuatro textos evangélicos. Esta es la opinión de Blinzler: «La entrega del cadáver del condenado confirma plenamente la imagen de que de Pilato nos dan los evangelistas. Solamente si era cierto que el procurador no consideraba a Jesús un delincuente político y que había pronunciado a su pesar la condena, se explica que diera su autorización a la petición sin poner ningún tipo de condiciones o imposiciones».

Tanto es así, y nos lo dice explícitamente San Lucas, que José de Arimatea, miembro de un Sanedrín con el que Pilato había tenido sus más y sus menos, «no había consentido en la resolución y proceder de los demás». Por tanto, acceder a la petición de José era para el procurador un modo de indisponerse con los demás sanedritas.

Otra cosa más: si, como hemos visto, los evangelistas parecen indicarnos discretamente la procedencia de sus informaciones respecto a lo que sucedía en la corte de Herodes Antipas, es muy probable que la intención de José de Arimatea y Nicodemo indique que ellos pudieron facilitar informaciones a los discípulos sobre todo lo que se trató en la reunión a puerta cerrada del Sanedrín.

Sin embargo, Guignebert argumenta: «Se ha pensado en como el evangelista habría podido saber lo que sucedió en aquella precipitada reunión nocturna del Sanedrín, teniendo en cuenta que Pedro, el único discípulo que estaba cerca, estaba en aquellos momentos ocupado en renegar de su Maestro mientras cantaba el gallo. Es verdad que queda la posibilidad de un testimonio posterior de José de Arimatea o de cualquier otro sanedrita, convertido después de la Resurrección; pero se trata de una explicación desesperada...».

¿Y por qué habría de serlo? Además de José de Arimatea y Nicodemo —que también era miembro del Sanedrín, pero que curiosamente Guignebert no menciona—, el evangelista San Juan nos precisa, mucho antes de aquella trágica Pascua, que «incluso muchos de los jefes creyeron en él; pero a causa de los fariseos no lo confesaban, para no ser expulsados de la sinagoga, pues amaban más la gloria de los hombres que la gloria de Dios» (Jn 12, 42 − 43). Y no se trata de una jactancia con fines piadosos, pues sabemos positivamente que la incredulidad no fue monolítica y que también creyó en Jesús alguno de los «jefes». Recordemos, entre otros, y aparece en Hch 5, 34 − 39, la figura bien conocida desde el punto de vista histórico de aquel famoso miembro del Sanedrín, el rabbí Gamaliel, que recriminó a sus compañeros para que no persiguieran a los que iban proclamando que Jesús era el Mesías.

Pero volvamos al «inverosímil» gesto de Pilato: ¿Fue aquella concesión una especie de «favor» personal, oportuno desde el punto de vista político para un representante de Roma cuya consigna era siempre no provocar inútilmente a sus levantiscos súbditos y respetar todas sus costumbres siempre y cuando no estuvieran en contradicción con los intereses imperiales?

Hay que destacar que, antes de introducir en escena a José de Arimatea, San Juan nos dice lo siguiente: «Como era el día de la Parasceve (la "preparación", el viernes en el que se preparaba todo lo necesario para el día siguiente, en que estaba prohibido todo trabajo), para que no quedaran los cuerpos en la cruz el sábado —pues aquel sábado era un día grande—, los judíos pidieron a Pilato que les quebraran las piernas y los retirasen» (Jn 19, 31).

Reflexionando sobre este versículo, resulta completamente verosímil la hipótesis del biblista Lino Randelli: «No hay razón alguna para dudar que José de Arimatea se presentara juntamente con los demás judíos, deseosos de que los condenados fueran sepultados cuanto antes tal y como imponía la Ley y que a continuación, al margen de los demás, José hubiera decidido dar a Jesús una honrosa sepultura en un sepulcro de su propiedad».

En efecto, si damos crédito a los evangelistas, que atribuyen a este sanedrita cierta «simpatía» por Jesús (según San Mateo, era «también discípulo de Jesús») como motivo de su actuación, también sería posible atribuirle un encomiable sentimiento de piedad digno de un judío. Ello aumentaría, indudablemente, la historicidad del episodio. Tal y como afirma uno de los mejores conocedores de cuanto se refiere al judío Jesús, David Flusser (que también ha probado la plena historicidad del personaje de Nicodemo, negada por ciertos especialistas «cristianos»): «Una de las labores más honrosas de los miembros del Sanedrín en aquella época estaba constituida por la práctica de obras caritativas. Y en ellas entraba plenamente conseguir una rápida sepultura para un condenado como Jesús».

Se sabe que, entre los castigos infligidos a los condenados, los judíos excluían por completo dejarlos sin sepultura lo que, según los rabinos, «sería de una crueldad excesiva», impidiendo a los muertos el eterno descanso. Tenemos, entre otros, el testimonio explícito de Flavio Josefo que, en *La guerra de los judíos*, censura a un grupo de idumeos que, durante el terrible asedio de Jerusalén, se entregaron a crueldades inauditas: «Su crueldad llegaba hasta el punto de abandonar a los cadáveres sin sepultarlos, pese a que los judíos acostumbran a hacerlo antes de la puesta del sol e incluso cuando han sido crucificados tras ser sentenciados a muerte».

Por tanto, era un acto encomiable de caridad encontrar una sepultura para aquel condenado, aun en el supuesto de que sus ideas no coincidiesen con las del que ejercía la caridad, y aunque no perteneciese al pueblo judío y no tuviera su misma fe. Se trataba de un acto obligatorio, dispuesto expresamente por la Ley, sepultarlo antes de la puesta de sol. Leemos en el libro del Deuteronomio: «Cuando uno que cometió un crimen digno de muerte sea muerto colgado de un madero, su cadáver no quedará en el madero durante la noche, no dejarás de enterrarle el día mismo, porque el ahorcado es maldición de Dios, y no has de manchar la tierra que el Señor, tu Dios, te da en heredad». (Dt 21, 22).

De la fidelidad de los judíos por esta prescripción, incluso en situaciones de catástrofe, tenemos pruebas no sólo en las fuentes escritas sino también en las arqueológicas, después del reciente descubrimiento (que ya mencionamos) de la tumba cerca de Jerusalén, en la que se depositó a un crucificado, probablemente uno de tantos del asedio romano del año 70. La premura por bajarlo de la cruz y depositarlo en el sepulcro, evidentemente antes de la puesta de sol, puede verse en el hecho de que fue poco menos que arrancado de la cruz, se le fracturó un pie y no le quitaron el gran clavo que le sujetaba.

En el caso de Jesús, la premura era mucho mayor, si tenemos en cuenta que la puesta del sol preludiaba lo que San Juan califica de «un día grande», el más solemne de los sábados del calendario

judío. Si las tres cruces hubieran conservado su trágica carga después de la aparición de las primeras estrellas en el cielo, toda la ciudad abarrotada de peregrinos venidos de todas partes habría quedado (de acuerdo con la Escritura) «contaminada» y no habría sido posible celebrar las ceremonias establecidas en el templo, en las casas, en las posadas o en los campamentos. Era algo que había que evitar a toda costa, y no podemos deducir de las fuentes que no sucediera alguna vez.

Todas estas informaciones no hacen sino confirmar los relatos evangélicos y en particular el de San Juan, cuando nos habla de la delegación de judíos que fue a ver a Pilato. Y sirve para explicar también el consentimiento del gobernador para acelerar la muerte de los crucificados, el descendimiento y la sepultura que, por lo demás, debía estar próxima para que, según ordenaba el Deuteronomio, todo hubiese terminado antes de la puesta de sol. Es evidente que a Pilato no debían importarle en absoluto las prescripciones de la Torah. Además las leyes romanas preveían que se prolongara por tiempo indefinido la agonía de los crucificados y que se dejaran sus cuerpos sobre el instrumento de tortura para que fueran pasto de los perros y las alimañas. Pero, aunque a Pilato no le preocupara este asunto, como gobernador era responsable del orden público y debía evitar a toda costa provocaciones que podían costarle (y Flavio Josefo nos cuenta que ya le había pasado otra vez) el precio de una revuelta.

Y en medio de la prisa por llevarlo todo a cabo antes de la aparición en el cielo de las primeras estrellas, adquiere plena credibilidad un detalle únicamente mencionado por San Juan. Tengamos en cuenta que este evangelista era el único discípulo que, junto con María y las otras mujeres, estaba junto a la cruz de Jesús. Dice San Juan: «Había un huerto en el lugar donde fue crucificado, y en el huerto un sepulcro nuevo, en el que todavía nadie había sido sepultado. Como era la Preparación de los judíos, y por la proximidad del sepulcro, pusieron allí a Jesús» (Jn 19, 41 − 42).

Tenemos aquí por lo menos tres elementos que concuerdan plenamente con todo lo que sabemos por las fuentes extraevangélicas, de manera especial el hecho de encontrar un lugar próximo al de la ejecución, para así no perder más tiempo.

Asimismo las fuentes escritas y las arqueológicas confirman que un sepulcro estuviese en un huerto y que este huerto con su sepulcro estuviese situado en la periferia cercana de Jerusalén, como era el caso del Gólgota. Dice Giuseppe Ricciotti: «Todo encaja perfectamente con la costumbre de elegir los lugares de crucifixión y de los sepulcros fuera de las puertas de la ciudad».

Destaquemos asimismo el hecho de que se diga que el sepulcro era «nuevo»; y que «nadie había sido sepultado en él». Al igual que la localización en un huerto o jardín, interpretada por muchos como un detalle simbólico (en el jardín del Edén se produjo la caída de Adán, y en otro jardín, tuvo lugar la redención del Nuevo Adán), el sepulcro «nuevo» se ajusta plenamente a la historia. No era un símbolo sino una necesidad prescrita por la ley. Si los cuerpos de los condenados contaminaban a los vivos por permanecer expuestos tras la puesta de sol, no menos podían contaminar a los difuntos que habían sido sepultados en las proximidades. Por tanto, a los ajusticiados se les ponía en una fosa común cercana, juntamente con aquellos que les habrían precedido en tan infamante suplicio, o bien se les sepultaba por separado. Pasado aproximadamente un año, se consideraba que ya había pasado el riesgo de «contaminación» y parientes y amigos, si así lo deseaban, podían dar a los restos el destino que quisieran, Por tanto se hacía necesario —para no suscitar la protesta, si no la violenta oposición de los demás sanedritas— que el sepulcro utilizado por José de Arimatea fuese «nuevo» y que ningún otro «inquilino» estuviese al lado de Jesús».

En resumen, el piadoso acto de José de Arimatea no estaba destinado a provocar la ira de los

judíos, como ingenuamente sostienen los apócrifos. Más podría interpretarse como un respeto a la Ley que a la caridad y respondía por entero a los requisitos más rígidos y formalistas seguidos por los judíos practicantes. Así pues, no tienen fundamento las afirmaciones de los que creen que lo del sepulcro «Nuevo» es una ficción cargada de simbolismo, que habría sido ideada «para mostrar veneración y respeto» (Bultmann) hacia el que para los evangelistas era el Mesías.

Pero nuestro análisis será continuado y desarrollado en el próximo capítulo.

XV. «Era discípulo de Jesús, aunque en secreto»

CONTINUAMOS nuestra reflexión en torno a José de Arimatea. Y observaremos —pues todavía no lo habíamos hecho— que todas las noticias que, con escuetas palabras, nos proporcionan sobre él los cuatro evangelios se complementan recíprocamente y no se contradicen entre sí. Esta precisión no sólo es necesaria sino que resulta esencial, ya que, a decir de muchos, en los cuatro evangelios confluyen una serie de «tradiciones» bastante sospechosas de ser legendarias o, por lo menos, manipuladas. Pero en el episodio que estamos estudiando, si bien las referencias son diversas entre sí, no son contradictorias y forman un conjunto dotado de coherencia. Ello resultaría mucho más difícil si se tratase de enmarañadas divagaciones fantásticas obtenidas a partir de mitos cualesquiera, o elaboradas partiendo de determinadas profecías...

Pero la crítica radical dice que en este caso se puede probar una manipulación de los hechos auténticos. El personaje de José de Arimatea, «al pasar de los evangelios más tardíos a los más recientes, ha experimentado un proceso de progresiva idealización, casi de canonización». He aquí uno de los prejuicios más difundidos y persistentes de una lectura «crítica» que admite (aunque no siempre) que en el relato hay una parte de verdad, pero que con el paso del tiempo ha tenido una transformación con fines apologéticos, al añadirse al relato otros elementos útiles para los objetivos de la propia comunidad que habría elaborado los evangelios.

En suma, estamos ante una aplicación a la Escritura del dogma «evolucionista» del menos al más. Pero se trata de un prejuicio que casi nunca resiste el examen de los textos evangélicos. Tampoco en este caso.

Quienes no confíen en las ideas preconcebidas y relean los versículos en cuestión, sacaran conclusiones muy distintas. El evangelio de San Juan —último en elaborarse y según el esquema «evolucionista», artífice de la presunta «canonización» de José de Arimatea— es en realidad el único que, de manera explícita, nos presenta a este personaje como un miedoso, o incluso como un cobarde: «Era discípulo de Jesús, aunque en secreto por temor a los judíos ...» Ciertamente el cuarto evangelio lo califica de «discípulo» (el mismo término que utiliza San Mateo), pero este calificativo comprometedor resulta ser una agravante al estar unido al «en secreto por temor...».

Por lo menos, San Marcos y San Lucas presentan a José como una especie de simple «simpatizante», un judío piadoso «que esperaba el reino de Dios», tal y como el resto de los judíos practicantes, sin que por ello reconocieran en Jesús a un Maestro o al propio Mesías. De un «simple» admirador podríamos esperar sin escandalizarnos el temor a ser descubierto. Lo cierto es que ninguno de los sinópticos hace la precisión introducida por San Juan. Y que va, evidentemente, en sentido contrario al de aquella supuesta «canonización» de la que algunos hablan sin tan siquiera considerar los textos, porque así lo exigen los esquemas de cierta «crítica».

Pero hay un argumento contra ellos probablemente decisivo. Si el cuarto evangelio es el único que nos habla del temor y del ocultamiento de José de Arimatea, es el evangelio de San Marcos (el primero cronológicamente hablando) el que destaca su audacia: «y con valentía se llegó hasta Pilato». La Vulgata emplea el término «*audacter*» y el original griego es «*tolmesás*». Bien mirado, este reconocimiento de la valentía de José aparece en un texto que debería ser el eslabón inferior de esa supuesta cadena de «glorificación» del personaje; sin embargo, es al final de esa misma cadena de encumbramiento con fines

apologéticos, cuando la «glorificación» cae por tierra al hacer referencia a su falta de valentía.

Continuaremos analizando las hipótesis de la invención pura y simple del personaje o de su elaboración partiendo de cualquier otra referencia. Ya hemos visto que un biblista católico de nuestros días considera que José de Arimatea habría podido ser simplemente el nombre del propietario del terreno o del sepulcro, y que más tarde la apologética lo transformó en el protagonista del descendimiento y la sepultura de Jesús. ¿Estamos realmente ante una leyenda? Tal es la opinión de Loisy: «José de Arimatea es introducido de forma artificial. Resultaba el hombre indispensable para que pudiera existir una sepultura decente. Y los evangelistas audazmente lo escogieron entre los miembros del Sanedrín».

¿Audazmente? Veámoslo con detenimiento. Según todos aquellos que siguen los pasos de Loisy, los episodios de la Pasión y Muerte, cualesquiera que fuesen, fueron manipulados de acuerdo con el objetivo al que tantas veces nos hemos referido: agravar la responsabilidad de los judíos (en particular, la de sus dirigentes del Sanedrín) y disminuir lo más posible la responsabilidad de los romanos. Pero aquí estamos ante el caso contrario: se habría inventado un acto de piedad capaz de hacer entrar a su protagonista en el futuro canon de los santos cristianos, aunque se le atribuiría a un miembro del Sanedrín (incluso a dos, si tenemos en cuenta que San Juan también se refiere a Nicodemo).

Pero resulta que el Sanedrín era un enemigo mortal; para los evangelistas, se trataba del consejo de los asesinos de Jesús, los que (como puede comprobarse en los Hechos de los Apóstoles) persiguieron después encarnizadamente a los seguidores del Galileo. ¿Por qué elegir entre ellos —pudiendo los evangelistas elegir a su gusto, si admitimos la hipótesis de la «invención»— a un bienhechor, a un hombre piadoso?

En realidad éste es uno de los casos más evidentes de «discontinuidad» (de informaciones que chocan con los intereses de la primitiva comunidad cristiana) y que según los exégetas más modernos suponen un buen «indicio de credibilidad histórica».

Entre otras cosas, no se trata aquí de descalificar una leyenda, sino de admitir una realidad que de alguna manera resulta embarazosa, algo que realmente sucedió, pues así parecen confirmarlo los más «judaicos» de los evangelistas, Mateo y Juan, que ocultan la condición de sanedrita de José. En cambio, Lucas (que se hace eco de la predicación de Pablo por tierras mediterráneas) siente la necesidad de prevenir el asombro del lector «pagano» —que podía pensar que toda la responsabilidad recaía en el consejo supremo de Israel— precisando que José «no había consentido en la resolución y el proceder de los demás».

Si realmente los textos evangélicos hubieran sido manipulados para disminuir la responsabilidad de los paganos, ¿por qué no se atribuyó a alguno de ellos la noble inquietud de dar sepultura al Inocente? ¿Por qué no incluso al propio Pilato? O bien, ¿por qué no introducir en la piadosa escena de la sepultura al centurión del destacamento romano en el Gólgota, el que «glorificó a Dios diciendo: Verdaderamente este hombre era justo»? Y los otros dos sinópticos le hacen decir expresamente: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (Mt 27, 54 y Mc 15, 39)

Continuando con nuestra reflexión, encontramos otra clara «discontinuidad» con los intereses de la comunidad cristiana primitiva. Dice Loisy (y con él toda una multitud de investigadores que se autocalifican de «independientes»): «Era el hombre indispensable para que pudiera existir una sepultura decente». Pero esto es absurdo, ya que introducir en escena a este miembro del Sanedrín significaba

poner en evidencia una de las más graves responsabilidades de los discípulos de Jesús. Los discípulos no sólo habían huido durante la Pasión, sino que tan siquiera se habían atrevido a aparecer cuando finalizaron aquellos dramáticos sucesos y surgió la imprevista y providencial ayuda de aquel «simpatizante» oculto de Jesús.

Si de verdad los textos evangélicos quisieran disminuir la responsabilidad de los romanos, se referirían a alguno de ellos como solicitante de la sepultura de Jesús; y si realmente, para hacer más creíble la predicación, hubieran querido dar una buena imagen de los apóstoles, habrían hecho intervenir a cualquiera de ellos (por ejemplo, al mismo Pedro). La presencia en el Calvario, y después junto al sepulcro, de un extraño al grupo de discípulos representaba una muy seria acta de acusación contra aquéllos. Pero los apóstoles, tal y como sucediera con las negaciones de Pedro y su huida en masa, admitieron honradamente una realidad poco agradable. Y ciertamente no inventaron una situación que podía herirles en su dignidad, habida cuenta que eran los parientes y discípulos del rabbí los que tenían que ocuparse de la triste tarea de darle sepultura.

También en este aspecto, José de Arimatea, lejos de ser el resultado de la fantasía creadora de la comunidad primitiva, aparece como una muy importante «discontinuidad» respecto a ella y a sus exigencias de credibilidad.

Pero todavía debemos añadir algo más.

Hubiera sido más conveniente «ocultar», y no inventar, que no hubo ningún discípulo (y prácticamente ningún familiar) para ocuparse del cadáver del condenado. No había hombres, pero había mujeres, y su presencia en las tareas de sepultura es puesta de relieve en los tres sinópticos. Veámoslo en San Lucas: «Las mujeres que habían venido con él desde Galilea fueron detrás y vieron el sepulcro, y cómo era colocado su cuerpo» (Lc 23, 55). Dice al respecto Loisy: «No resulta difícil darse cuenta de lo artificial que resulta, tras la ausencia de los discípulos que se habían dado a la fuga, hacer de las mujeres los testigos de la sepultura y, consecuentemente, los primeros testigos de la Resurrección». Se trata de unos testigos presentes la mañana del domingo, pero que ya estaban allí aquel viernes por la tarde, puesto que sólo ellas «vieron el sepulcro», por utilizar la expresión de San Lucas (o también «observaban donde era puesto» Mc 15, 47), y eran las únicas que estaban en condiciones de afirmar que el sepulcro vacío era el que ellas habían visto.

Pero la hipótesis del investigador «racional» resulta totalmente irracional. Con un mínimo de lógica, Josef Blinzler está en lo cierto cuando afirma: «Si partimos del presupuesto de que la comunidad primitiva no habría tenido escrúpulo alguno en inventar personajes y hechos («porque era conveniente», como diría Bultmann), no se entiende por qué esa misma comunidad habría de detenerse en presentar como testigos de la sepultura a algunos discípulos varones». ¿Y por qué no presentar como testigos a José de Arimatea y Nicodemo? Eran varones y su testimonio habría sido válido desde el punto de vista legal. Es sabido que entre los judíos era común lo que nos cuenta Flavio Josefo: «El testimonio de las mujeres no es válido, a causa de la volubilidad y desvergüenza de su sexo». Lo único válido era el testimonio del hombre, y de más de un solo hombre, tal y como prescribe el libro del Deuteronomio: «Un solo testigo no vale contra uno en cualquier delito o en cualquier pecado, cualquiera que sea el pecado. En la palabra de dos o tres testigos se apoyará la sentencia» (Dt 19, 15).

Joachim Gnilka, un exégeta alemán de nuestros días, opina: «El testimonio de la presencia de las mujeres, presente en todos los evangelios, está ciertamente en la línea de los testimonios requeridos por la Ley, si bien la tradición cristiana puede alegar sobre todo el testimonio de las mujeres, personas cuya

declaración no era válida legalmente». Pero esta limitación que tenían las mujeres no era exclusiva del mundo judío, pues también afectaba al mundo pagano, a donde rápidamente llegaría el mensaje cristiano, ya que griegos y romanos también querían testigos masculinos y no les bastaba con el testimonio de las mujeres. Y de hecho, Celso, en su agria polémica contra el cristianismo, se burla de este testimonio femenino, inválido para él, sobre el hecho fundamental de la fe cristiana. Entonces: ¿esto es una invención, y por cierto incomprensible pues perjudica a los partidarios de la fe? o ¿hay que admitir que los hechos, aunque no guste, sucedieron realmente así? ¿Hay en los evangelios engañosas fantasías o una aplastante (y forzosa) sinceridad?

Pasando ahora al terreno de las referencias arqueológicas, ya hicimos anteriormente alusión a las concordancias entre estas y los relatos evangélicos, como, por ejemplo, la localización de la tumba en un huerto de las afueras de la ciudad. Son muchos los que han ironizado sobre la ingenuidad de los cristianos, que desde hace más de dieciséis siglos veneran el Calvario y el Santo Sepulcro en un lugar que no tendría ninguna posibilidad de ser exactamente ése, y que fue elegido —según ellos— por casualidad, cuando Constantino ordenó edificar basílicas en aquella tierra que para los cristianos era santa. Y destacan el hecho de que hasta el año 325, cuando Santa Elena, madre del emperador, y Macario, obispo de Jerusalén, anunciaron haber identificado el lugar de la crucifixión y junto a él —hasta el punto de ser incluido en la misma basílica— el de la Resurrección, aquellos lugares no habían sido venerados hasta entonces y no estaban relacionados con la Tradición.

Esta es una crítica sólo aparentemente bien fundamentada, teniendo en cuenta cómo se desarrollaron en realidad los acontecimientos. Veamos algunas cosas que arrojen luz sobre la cuestión teniendo en cuenta la tradición cristiana. Después de la segunda rebelión judía, la conducida por Bar Kokheba entre los años 131 y 134, Adriano arrasó una vez más Jerusalén, que había sido laboriosamente reconstruida tras la catástrofe precedente del año 70. Esta vez los romanos quisieron borrar incluso el mismo nombre de Jerusalén. La ciudad que se edificó sobre sus ruinas recibió un nombre pagano, Aelia Capitalina, y todos los habitantes que sobrevivieron y que eran de origen semítico (no sólo los judíos, sino también los samaritanos y árabes) fueron expulsados y se les prohibió terminantemente regresar.

La prohibición debió afectar también sin duda a la comunidad cristiana. Parece claro que Adriano habría querido sustituir sistemáticamente con símbolos paganos los viejos santuarios y lugares de culto de los vencidos, incluyendo entre ellos a los cristianos que, para los romanos, no eran más que una secta del judaísmo, y difícilmente sabían diferenciar una religión de otra. Por ejemplo, en Belén, en el lugar donde se veneraba la Natividad, se instauró el culto de Adonis; sobre la piscina de Siloé se construyó un ninfeo; y sobre el Santo de los Santos del Templo se alzaron las estatuas de Júpiter y del emperador divinizado.

En el lugar del Calvario y del Sepulcro, se construyeron el foro y el capitolio de la nueva ciudad que fue consagrada a los dioses paganos, convirtiendo aquella zona, que antes era periférica, en el centro de la vida social y política de Aelia Capitolina. Es seguro que el foro estuvo situado allí y debió haber razones importantes para «secularizar» el lugar, teniendo en cuenta que fueron necesarios grandes trabajos para allanar el terreno, recubrir los sepulcros y establecer los cimientos de los nuevos edificios. Esta misma decisión imperial, aparentemente incomprensible (había muchos otros lugares de la antigua Jerusalén que se prestaban mejor a la finalidad de servir de foro), sirve para confirmar la tradición. Y explica también por qué, hasta la época de Constantino, aquel lugar no pudo ser venerado por los cristianos. Pero esto no significa que los creyentes no hubieran conservado la memoria de su emplazamiento. Adriano tuvo que realizar grandes trabajos para llevar a cabo sus planes, y otro tanto

tendría que hacer su sucesor Constantino. Ello sirve para confirmar la solidez de una memoria que sobrevivió durante tres siglos.

André Parrot, conservador jefe de los museos nacionales franceses y director del Louvre, además de arqueólogo bíblico y autor de estudios especializados sobre el Gólgota y el Santo Sepulcro, opina: «Es importante destacar que, cuando el Imperio romano se hizo cristiano, se buscó en una zona que parecía poco apropiada el lugar de la Pasión y la Resurrección. Aquella zona estaba situada en el centro de la ciudad, no en las afueras según cuentan los evangelios. Habrían sido necesarios grandes trabajos de —demolición y desmonte para devolver su aspecto primitivo a una colina y a una roca (que, por otra parte, habían sido protegidas por la propia circunstancia de su ocultamiento). Pero si al final se afrontaron esos trabajos, fue porque la tradición no dejaba otra opción al indicar que era allí y no en otro lugar. Un caso similar tenemos en Roma donde una tradición muy sólida hizo que se construyera en el terreno semipantanoso y poco firme del Vaticano la basílica dedicada a Pedro porque era allí y no en otro lugar donde el Apóstol habría sufrido el martirio y había sido sepultado».

También nos recuerda Parrot que, cuando después de Adriano, cesó el fanatismo pagano, se reanudaron las peregrinaciones a Jerusalén. No olvidemos que una pequeña comunidad cristiana de origen no semítico habría podido seguir viviendo en la ciudad. Dice asimismo el investigador francés: «El testimonio más antiguo de un peregrino corresponde al obispo Melitón de Sardes que llegó allí a mediados del siglo III, y también disponemos de muchos otros. En poco tiempo, el número de lugares sagrados, auténticos o no, aumentó de forma considerable. Pero llama la atención que no se hable ni una sola vez de veneración cristiana en los lugares del Gólgota y el Santo Sepulcro. La explicación no es muy difícil: uno y otro permanecían todavía ocultos y cubiertos por edificios paganos».

Y continúa Parrot: «Es bastante significativo que, para dar cauce a la religiosidad de los peregrinos, nadie se atreviera a crear, fuera de Jerusalén y en lugares fácilmente accesibles, Un Gólgota y un Santo Sepulcro «ficticios», tal como sucedió, por ejemplo, con los sepulcros de David y Salomón, o el de Abrahán, "trasladados" los dos primeros a Belén, y el último a Hebrón. Se trata de una prueba de la solidez de la tradición y de la autenticidad de los lugares, puesto que nadie se atrevió a proponer, aunque fuera con buena intención, la localización de estos lugares sagrados en zonas no justificadas».

En estas referencias arqueológicas la fe cristiana puede encontrar apoyos insospechados.

Pero en el fondo queda por plantear una pregunta: ¿Estamos seguros de que el Crucificado tuvo su propio sepulcro? Se trata de precisar dónde fue sepultado Jesús, si se trató del sepulcro perteneciente a un hombre rico, o de la fosa común a la que eran arrojados los malhechores ejecutados.

Esta última es la opinión de muchos, y también la de Alfred Loisy, que se expresa con toda claridad: «Los verdugos que descendieron su cadáver de la cruz, debieron arrojarlo sin duda en cualquier fosa de las destinadas a los que se consideraba indignos de una sepultura honrosa». Pero no acabamos de ver en qué se basa Loisy para utilizar el «sin duda». Estas «certezas» sin fundamento son frecuentes en este tipo de obras y han influido también en especialistas «cristianos». Un ejemplo, entre otros, es el del anglicano Vincent Taylor, autor de un estudio publicado por una editorial católica: «Hay que tener en cuenta que el relato de la sepultura fue elaborado en ambientes paganos». No hay más explicaciones. ¿Y por qué? ¿En qué se basa esta enésima insinuación de que los relatos evangélicos proceden de fuentes remotas y desconocidas? ¿Se cree que están en contradicción con los lugares y costumbres de Jerusalén e Israel? Ya hemos visto que esto no es así. ¿Por qué entonces tomar tan serio esa «ciencia» casi exacta que, según tantos de sus cultivadores, sería la exégesis bíblica histórico-crítica?

Así pues, Loisy considera que Jesús de Nazareth tuvo una fosa común y no un sepulcro. Y tras rechazar como «fantástica» la versión de los evangelios, este crítico nos da la suya propia que parece más fantástica todavía. Pero al menos no es tan absurda como la de quienes han llegado a aventurar que José de Arimatea era nada menos que el padre de Jesús... Dice Loisy: «Quizás fue en el campo de sangre, el Hacéldama, en el que la tradición cristiana situó poco hábilmente la leyenda de Judas, para reemplazar aquel que no creía enterrado para siempre». Y a continuación añade: «Se tiene la impresión de que en un principio la tradición cristiana conservó el recuerdo de la relación existente entre el Crucificado y el Hacéldama. Esta relación fue transferida posteriormente a Judas, tras haber elaborado la ficción de proveer al Mesías de una sepultura honrosa...». Se trata de una afirmación completamente gratuita y que además no se apoya en fuentes documentales, como ya hemos intentado demostrar en las páginas iniciales de nuestra investigación dedicadas a Judas Iscariote.

Pero a esa afirmación gratuita (con frecuencia acompañada de «sin duda» o de «se tiene la impresión») se añade el error: «Respecto a la localización del sepulcro, hay razones para temer que la tradición se haya servido de una antigua gruta dedicada a Adonis, tal y como hiciera en Belén». En realidad, de todas las fuentes —escritas o arqueológicas se deduce lo contrario: no es la tradición cristiana la que «se ha servido» de un lugar, sino que ese lugar ha sido «secularizado» de forma expresa por los paganos con templos de sus cultos e imágenes de sus dioses.

Respecto al dilema entre el sepulcro de José de Arimatea y la fosa anónima en el «Campo de sangre», dice acertadamente François Bovon: «En su oposición a los cristianos, los judíos no han prestado atención al anonimato de una fosa común. Son ellos los que han aventurado la posibilidad de que el cadáver hubiese sido robado (Mt 28, 13 y ss.) y ello supone que debía existir una sepultura individual. La falta de objeción por parte de los adversarios hace así mucho más probable que José de Arimatea diera sepultura a Jesús en un sepulcro de su propiedad».

Pero el tema dista de estar cerrado. Pues también aquí persiste la sospecha de que todo sea una pura invención, o por lo menos una manipulación, tomando como base las profecías de la Escritura para tratar de demostrar y dar testimonio de que Jesús era el Mesías esperado por Israel. Afrontaremos esta cuestión, aprovechando la ocasión para conocer un poco más de cerca la figura de Nicodemo recientemente restituida para la Historia, gracias a los trabajos de especialistas israelíes nada sospechosos,

XVI. «Llegó también Nicodemo

AL final del capítulo diecinueve del evangelio de San Juan, se habla de la sepultura de Jesús y se refiere que José de Arimatea, habiendo recibido permiso de Pilato para retirar el cuerpo del crucificado, acudió al Gólgota. Pero además añade el cuarto evangelista: «llegó también Nicodemo —el que antes había ido a él de noche— trayendo una mezcla de mirra y áloe, como de unas cien libras».

Continúa el evangelista, refiriéndose a José y Nicodemo: «Tomaron el cuerpo de Jesús...». Y emplea el sujeto y el verbo en plural en el último versículo del capítulo: «pusieron allí a Jesús» (Jn 19, 39 − 42).

Como ya vimos en los dos capítulos dedicados anteriormente a José de Arimatea, este personaje aparece después de la muerte de Jesús por primera y última vez, pero es mencionado por los cuatro evangelistas. El caso de Nicodemo es diferente. Aparece también en el momento de la sepultura en el relato de San Juan. Pero para los lectores de este evangelio Nicodemo es una especie de viejo conocido, pues ya ha aparecido en otras dos ocasiones.

La primera vez en que aparece Nicodemo comprende la mitad de un capítulo, que está entre los más densos en contenido espiritual del evangelio de San Juan. Se trata del capítulo tercero que empieza así: «Había un fariseo llamado Nicodemo, judío influyente. Este vino a él de noche y le dijo: "Rabbí, sabemos que has venido de parte de Dios enviado como maestro, pues nadie puede hacer los prodigios que tú haces si no está Dios con él"» (Jn 3, 1 y ss.). A esto sigue un discurso de extraordinaria riqueza teológica, aunque no nos ocuparemos de él, pues nuestro trabajo se limita a verificar la historicidad de los personajes de los relatos de la Pasión y Muerte de Jesús. Con todo, de entre los versículos del capítulo tercero, valdrá la pena reproducir aquellos que más se acomoden a nuestro propósito. Citemos el versículo décimo, en el que Jesús increpa a su interlocutor con una pregunta aparentemente irónica y añade una particularidad al personaje de Nicodemo: «¿Tú eres maestro en Israel (en el original griego, *didaskalos tou Israel*?, es decir, no "en" sino "de") e ignoras estas cosas?»

Vayamos ahora al capítulo séptimo del mismo evangelista, que transcurre en el último día (el denominado *Sukkam*) de la fiesta de los Tabernáculos.

El Sanedrín («los pontífices y los escribas») ordena arrestar a Jesús, pero los guardias vuelven sin haber cumplido la orden, y justificándose de esta manera: «Nunca habló así hombre alguno». Los sanedritas replican irritados: «¿También vosotros habéis sido engañados? ¿Acaso ha creído en él algún magistrado o fariseo? Pero esa gente que desconoce la ley son unos malditos». Y prosigue San Juan: «Nicodemo, que era uno de ellos, el que había ido antes a él, les dijo: ¿Acaso nuestra Ley juzga a alguien sin haberlo escuchado y sin saber qué ha hecho? Le contestaron: ¿También tú eres de Galilea? Investiga y verás que de Galilea no ha salido ningún profeta» (Jn 7, 44 − 52).

Así pues, cuando San Juan nos presenta a Nicodemo junto al sepulcro de Cristo, ya sabemos de él bastantes cosas. Sabemos que Nicodemo formaba parte del Sanedrín (término que significa «jefes de los judíos»), compuesto en su mayoría por saduceos, más inclinados al colaboracionismo con los romanos, si bien Nicodemo pertenecía al grupo político-religioso de los fariseos.

Por las propias palabras de Jesús sabemos que era un experto de la Ley, un conocedor de 'las cuestiones teológicas: «Maestro en (o de) Israel».

Sabemos que, rindiéndose a la evidencia («pues nadie puede hacer los prodigios que tú haces si no está Dios con él»), Nicodemo considera al Nazareno «enviado como maestro de parte de Dios».

Sabemos también que era un hombre justo, que no duda en recordar su obligación a sus compañeros malévolos e injustos que quieren «juzgar a alguien sin haberlo escuchado y sin saber qué ha hecho».

Por el hecho de que acudiera a ver a Jesús de noche, como nos recuerda en dos ocasiones el evangelista, muchos han llegado a la conclusión de que era un cobarde, de tal modo que «nicodemismo» y «nicodemita» en muchas lenguas son términos utilizados para definir a los partidarios de una causa que no tienen la valentía de manifestarse en público. En realidad, no es seguro que fuera así. San Juan llama a José de Arimatea «discípulo de Jesús, aunque en secreto por temor a los judíos», pero no dice lo mismo de Nicodemo. Las horas nocturnas (o quizá, las últimas de la tarde) en las que visitó al Nazareno pueden tener su explicación en el hecho —confirmado por fuentes primitivas— que los hombres con importantes responsabilidades en la sociedad, dedicaban el tiempo tras el atardecer a conversaciones de contenido espiritual. Terminado su trabajo diario, salían al aire libre, y sobre las terrazas de las casas hablaban de Dios y de su Ley.

Por último, sabemos que nuestro hombre era generoso y que su generosidad se apoyaba en un importante patrimonio. En efecto, solamente un hombre rico podía llevar cien libras (más de 32 kilos y medio) de la valiosa y bastante cara mezcla de mirra y áloe. Se trata de una cantidad (como confirman otras fuentes, que demuestran que no es una fantasía del evangelista) digna de ser empleada en la sepultura de un rey. Es como si Nicodemo hubiese querido replicar de esta manera a la macabra burla del título sobre la cruz que decía que aquel condenado era el «rey de los judíos»,

Hechas estas observaciones, tenemos que decir que de Nicodemo parecen haberse ocupado más los teólogos y los autores de espiritualidad que los exégetas, los «técnicos» de la Escritura. De hecho, estos últimos apenas han prestado atención en profundidad al personaje. Los que están convencidos de la historicidad sustancial de los evangelios, piensan que no se puede decir sobre este personaje más de lo que nos refiere San Juan. En cambio, los que no creen en esa historicidad, sitúan a Nicodemo —al igual que a José de Arimatea— entre las invenciones de ese confuso y sospechoso cúmulo de mitos, leyendas y símbolos que sería para ellos el Nuevo Testamento.

Todavía en la última edición de su vida de Jesucristo, aparecida en 1962, Giuseppe Ricciotti escribía: «El nombre de Nicodemo aparece en los escritos rabínicos, pero es difícil que se trate de la misma persona».

Y, sin embargo, es muy probable que se trate de la «misma persona».

Así lo afirma David Flusser, profesor de historia del cristianismo antiguo en la Jew University de Jerusalén, después de largos años de estudio de las fuentes judías primitivas en las que es un experto, a diferencia de muchos investigadores occidentales. Y es que no acabamos de comprender que la especialización lleve a los expertos en el Nuevo Testamento a conocer bien el griego dejando el estudio del hebreo a los especialistas del Antiguo Testamento.

El testimonio de Flusser resulta ser fundamental. Viene de un investigador de reconocido prestigio universal y cuya objetividad está fuera de toda discusión. Además, por ser judío, tampoco es sospechoso de tentaciones «apologéticas» cristianas.

De sus estudios sobre Nicodemo, el profesor Flusser —un políglota que escribe principalmente en hebreo— dio a conocer en Occidente una síntesis que apareció en la revista mensual «Jesús», en enero de 1982. Se trata de una destacada aportación que confirma la historicidad del evangelio de San Juan, puesto que Flusser afirma decididamente: «Ya en el pasado se apuntó la hipótesis de identificar a Nicodemo con uno de los tres personajes más ricos de Jerusalén y concretamente con Nakdimon ben (hijo de) Gurion. Recientes estudios han confirmado la verdad histórica de semejante hipótesis».

Si como parece, Flusser está en lo cierto, la familia de Nicodemo, establecida desde hacía algunas generaciones en Jerusalén donde adquirió gran relevancia social y económica, procedía de Galilea. Ello hace que adquiera un nuevo significado la pregunta que hicieran a Nicodemo sus compañeros del Sanedrín: «¿También tú eres de Galilea?».

En realidad, si acudimos al original griego del versículo 52 del capítulo séptimo del evangelio de San Juan, comprobaremos que literalmente dice lo siguiente: «¿No eres tú también de Galilea?».

Así pues, no estamos ante una pregunta irónica que parece excluir el origen galileo de Nicodemo; al contrario, es una afirmación hecha en forma interrogativa y de estilo retórico. Probablemente todas las traducciones deberían ser revisadas en este punto.

Partiendo de la base de esta identificación excluida por el propio Ricciotti (al no conocer los trabajos aparecidos después de su muerte), el profesor Flusser se ha propuesto demostrar que en el personaje presentado por el evangelio de San Juan todo encaja con el Nakdimon de las fuentes rabínicas. «Estas fuentes», dice el investigador israelí, «revelan que Nicodemo era un hombre profundamente religioso. Cuando las cisternas que abastecían de agua a Jerusalén se secaron, las autoridades romanas le prestaron grandes cantidades de agua de sus propias reservas para salvar de morir de sed a sus conciudadanos. (De acuerdo con las fuentes documentales, Nicodemo formaba parte, además de ser miembro del Sanedrín, del consejo municipal de la capital de Judea). Pero como la lluvia no llegaba, Nicodemo se encontró fuertemente endeudado con los romanos. Entonces se dirigió a Dios en una ferviente plegaria hasta obtener la lluvia. El episodio no sólo sirve para demostrar la religiosidad de Nicodemo, sino también sus estrechas relaciones con las autoridades romanas. Por tanto, es completamente verosímil que se sirviera de sus buenas relaciones con los romanos cuando tuvo que pedir a Pilato la entrega del cuerpo de Jesús. Y evidentemente existían relaciones más estrechas entre Jesús y Nicodemo. Para entenderlo, debemos examinar la situación de Nicodemo en el escenario político y religioso de su tiempo».

Flusser nos recuerda entonces cómo el fariseo Nicodemo y su familia eran personas moderadas, gentes realistas que, aunque no les agradaba la dominación romana, se daban cuenta de la situación y no ignoraban, a diferencia del fanatismo extremista de los zelotes, que una insurrección sólo podía llevarles al desastre. Y a la larga esto es lo que acabó por suceder.

La tempestad desencadenada por aquellos irresponsables «patriotas» alcanzó al propio Nicodemo y su familia. Algunos de ellos serían asesinados por los zelotes. Durante el terrible asedio de Jerusalén, la hija de este sanedrita amigo de Jesús fue vista por el famoso rabino Zaccai, rebuscando entre el estiércol de un caballo árabe esperando encontrar semillas de cebada con las que saciarse. «Según otra fuente rabínica», añade Flusser, «los zelotes quemaron también los enormes graneros de los tres propietarios más ricos de la ciudad —uno de ellos era precisamente Nicodemo— para prevenir de este modo cualquier tentativa de rendición y obligar al pueblo a luchar contra Roma con la fuerza de la

desesperación. El propio Nicodemo moriría en el transcurso de la guerra, probablemente de hambre».

Por tanto, y según el especialista israelí, «todas las informaciones de que disponemos confirman la semejanza de pensamiento existente entre Jesús y Nicodemo. Del evangelio se desprende con claridad que Jesús, al igual que este sanedrita, estaba totalmente en contra de los métodos de los zelotes. El Reino de los Cielos era uno de los "slogans" del partido de la paz, surgido a partir de la escuela del rabino moderado Hillel, a la que también pertenecía la propia familia de Nicodemo. Hillel enseñaba asimismo ese mismo amor universal que también está presente en el mensaje de Jesús. Para este rabino el camino recto no sólo pasaba por no rebelarse contra la dominación romana, sino sobre todo por el arrepentimiento y la aceptación del Reino de los Cielos, que equivalía a la purificación de los pecados y a la aceptación de la voluntad de Dios. Jesús desarrollará la idea del Reino de los Cielos de un modo muy personal, pero no cabe duda de que su punto de partida sería el pensamiento de los seguidores fariseos y antizelotes de Hillel, entre los que se encontraba Nicodemo»

De este modo resulta completamente verosímil el relato de San Juan y se justifican en opinión de Flusser «las razones que llevaron al notable del Sanedrín a acercarse a Jesús para seguir sus enseñanzas. Aquel galileo de ascendencia, que llegaría a ser tan importante en Judea, era un hombre piadoso que consideraba a Jesús "enviado por Dios como maestro", tal y como nos dice el evangelio. Existía una base firme para que surgiera entre los dos una simpatía mutua. Y al final, juntamente con su compañero en el Sanedrín, José de Arimatea, ayudaría a sepultar a Jesús».

Estamos ante una correcta y perfecta verosímil conclusión de un estudio en el que se ve como el respeto y la simpatía de Nicodemo hacia Jesús acaba transformándose en un afecto que llega hasta aquel gesto de piedad y aquella generosidad en los perfumes para una sepultura digna de un *rey*.

Aunque este estudio reciente y nada sospechoso de un especialista judío da una nueva credibilidad al relato evangélico y a su concordancia con la historia de su época, no debemos perder de vista las mismas observaciones que hicimos respecto a José de Arimatea. Decíamos que el personaje de José está en radical «discontinuidad» con las necesidades de la primitiva comunidad cristiana enfrentada al Sanedrín y que ésta debería haber hecho todo lo posible para agravar la responsabilidad de aquél en la muerte de su Maestro y Mesías. No podía tener un especial interés en inventarse un personaje así, que fuera más honrado, valiente y piadoso que los propios discípulos de Jesús.

Semejantes consideraciones valen también para Nicodemo, asimismo sanedrita y fariseo. Los evangelios están repletos de invectivas de Jesús contra la secta de los fariseos, de cuyas posiciones, sin embargo, parecía no estar lejano, al menos respecto a grupos —según dice Flusser— de maestros como el de Hillel. El que con frecuencia esta afinidad terminará en enfrentamiento no debe sorprendernos. Y es que las más encarnizadas de las oposiciones suelen darse entre hermanos, ya sea en la carne o en el espíritu. Toda la historia del cristianismo muestra como esas luchas encarnizadas, y a menudo despiadadas, se han dado no tanto en el plano externo (creyentes contra no creyentes, cristianos contra no cristianos), sino en el interno, entre «Ortodoxos» y «heréticos» o «cismáticos».

Está además el hecho —sobre el que tanto insisten los evangelios, en especial el de San Juan— del enfrentamiento de Jesús y luego de la comunidad cristiana con los fariseos. ¿Por qué Juan habría de «inventarse» al sanedrita Nicodemo un personaje de rasgos tan positivos capaz de figurar en el «canon» de los santos cristianos? Hacerlo le habría podido restar credibilidad.

¿Pero por qué —inquieren los desconfiados— únicamente el cuarto evangelio habla de Nicodemo, y

los otros no dicen nada? Posiblemente la explicación esté en el hecho de que el texto de San Juan es el de composición más tardía, pues fue escrito después del año 70, tras la caída de Jerusalén y la desaparición de la sociedad judía tradicional. Si, cuando estalló la insurrección, Nicodemo aún vivía (sí consta que vivían sus hijos y el resto de su familia), es probable que los tres primeros evangelios no quisieran comprometer a un hombre muy conocido, sacando a la luz informaciones reservadas. Pero estas precauciones ya no resultaban necesarias en la época en que San Juan escribió su evangelio. Este evangelista tenía libertad para relatar la entrevista nocturna entre Jesús y Nicodemo, su enfrentamiento con la cúpula dirigente del Sanedrín y su piadosa actuación en la sepultura del Nazareno.

Tengamos también en cuenta las observaciones hechas nada menos que por Ernest Renan que defiende la historicidad del relato de la Pasión hecho por San Juan, que para muchos «críticos» es menos fiel que el de sus colegas sinópticos. Escribe Renan refiriéndose precisamente a Nicodemo: «Parece ser que junto a Jesús hubo personas que aceptaron de manera diversa sus enseñanzas y que no aparecen en la historia de la Iglesia. El autor de las informaciones que forman la base del evangelio de San Juan pudo conocer a amigos de Jesús que no son mencionados en los sinópticos, que debieron moverse en un escenario más reducido».

Asimismo hay que destacar que en el marco presentado por los evangelistas de aquel atardecer de viernes en el Calvario y en el sepulcro, hay todo un conjunto de riqueza y extrema pobreza, de contraste entre el primer y el último puesto de la escala social. Al ajusticiado en la cruz se le privaba hasta de su *status* de hombre, siendo equiparado su cadáver al de los animales. Pero para hacerse cargo de Jesús aparecieron «un hombre rico», según define San Mateo a José de Arimatea, y «un judío influyente», como San Juan califica a Nicodemo.

Esta mezcla desconcertante hace que los evangelios escapen a todo esquema preestablecido. Uno de estos típicos esquemas —por ejemplo, el de Friedrich Engels, el compañero de Marx— haría de los textos evangélicos la obra de los estratos más bajos del proletariado, elaboradores de un mito cargado de protesta y ansias de liberación frente a las clases dirigentes. Como ya hemos dicho, esta lectura en clave revolucionaria ha sido retomada por cierta teología, que se ha quedado desfasada desde el momento en que lo «rojo» está pasando de moda. Más esta interpretación de la sepultura de Jesús es incapaz de agotar en toda su complejidad unos textos que presentan como Mesías a alguien desclavado de una cruz aunque su entierro tenga la magnificencia de los perfumes de Nicodemo.

Los evangelios son unos textos que no pueden encerrarse en los siempre muy estrechos límites de la incomprensión o de los prejuicios.

Pasemos a analizar una de las observaciones más repetidas y en apariencia más convincentes. A ella se han adherido no pocos exégetas cristianos retomándola de autores hasta no hace mucho considerados «incrédulos». Se trata de la repetida tesis de que las profecías de la Escritura judía llevaron a inventar —o al menos influyeron decisivamente— los relatos del Nuevo Testamento. Es sabido que esto ha llegado a ser un modo de «explicar» cada pasaje de los episodios evangélicos. En el caso presente, la «génesis» de José de Arimatea y Nicodemo habría que buscarla en Isaías, cuando el profeta describe el trágico destino de la misteriosa figura mesiánica del «siervo de Yahvé».

A modo de ejemplo entre muchos, podemos citar a Alfred Loisy: «Así pues, la leyenda de la sepultura por José de Arimatea y, según Juan, también por Nicodemo, es una ficción elaborada para demostrar el cumplimiento de la Escritura (Is 53, 9)». Pero como vamos a ver, este argumento no encaja en absoluto.

En primer lugar, acudiremos a un versículo que figura al lado del que acabamos de citar (Is 53, 8) y en el que puede leerse lo siguiente: «Fue arrebatado por un juicio inicuo, sin que nadie defendiera su causa». Pero lo cierto es que tanto José de Arimatea como Nicodemo estuvieron allí demostrando que sí hubo «alguien» que se preocupara de su «causa». Como puede verse, aquí no funciona el esquema prefabricado. Releamos ahora el versículo 9 que dice así: «Dispuesta estaba entre los impíos su sepultura, y fue en la muerte igualado a los malhechores, a pesar de no haber cometido maldad ni haber mentira en su boca». Si realmente este relato del Nuevo Testamento se hubiera «Construido» tomando como base esta profecía del Antiguo, la narración tendría que haber hablado de un Jesús arrojado a una fosa común o a una fosa reservada a los malhechores («los impíos»), pero no depositado en un sepulcro de piedra, en un huerto privado perteneciente a una de las personalidades más destacadas de Jerusalén y que fue ayudado en esta labor por otro prestigioso jefe de la ciudad y de todo Israel.

Existe una discordancia entre las versiones respecto al pasaje «fue en la muerte igualado a los malhechores». Hay muchas traducciones que sustituyen «malhechores» por «ricos». Pero es evidente que el término «ricos» no concuerda con lo de la sepultura «entre los impíos» ni tampoco con la conjunción «a pesar de» que viene a continuación. Por todo ello la lógica aconseja a muchos investigadores como más acertada la versión de los códices más antiguos que dice «malhechores» y no «ricos», que en ese contexto resultaría contradictorio.

En opinión de Joachim Gnilka, un exégeta de nuestros días, «aunque se quisiera mantener la expresión "ricos", no hay ninguna duda sobre el término precedente de "impíos". Y también está fuera de toda duda que, en la profecía de Isaías, la sepultura del "siervo de Yahvé" tiene lugar en un ambiente cargado de humillación. En cambio, la sepultura de Jesús es presentada por los evangelistas como un acto de honra y dignidad, obra de hombres justos y temerosos de Dios».

Digamos también que algunos críticos —«maestros de razón» como se han llamado a sí mismos y han sido con frecuencia considerados incurren en contradicciones. Tal es el caso del citado Loisy, que califica la sepultura de Jesús como «una leyenda inventada para demostrar el cumplimiento de la Escritura», pero que al referirse a las cien libras de perfumes traídas por Nicodemo dice: «El evangelista ha querido que Cristo recibiese de los grandes de este mundo los honores a ellos reservados». Pero si el evangelista hubiera «inventado» el episodio para dar cumplimiento a la Escritura, tendría que haber presentado una escena de miseria y desolación. En cambio, al presentar una sepultura honrosa, no está siguiendo la profecía de Isaías que, según Loisy, habría sido determinante para la creación de este episodio.

Una contradicción más de los «críticos». Y es que en definitiva, los inclasificables textos evangélicos demuestran una coherencia tanto más sorprendente cuanto más los analizamos de un modo racional.

XVII. «Siendo Sumos Sacerdotes Anás y Caifás»

YA hemos podido observar que en la historia de la Pasión de Jesús abundan los personajes de los que tenemos noticias por otras fuentes distintas del Nuevo Testamento. Hemos visto que Poncio Pilato, Herodes Antipas y también recientemente Nicodemo son citados en las fuentes «profanas». Y asimismo hemos podido comprobar cómo los rasgos con que estos personajes aparecen en los evangelios coinciden sustancialmente con los presentados en las otras fuentes.

Lo anterior —historicidad de los personajes y verosimilitud de los testimonios— es válido también para otros dos de los protagonistas del drama que es la base del cristianismo. Se trata de aquellos a quienes los evangelios llaman «los sumos sacerdotes», Anás y Caifás.

Ambos personajes son introducidos en escena por San Lucas al comienzo de su narración, en el momento de encuadrar con toda solemnidad la época del comienzo de la misión de Juan el Bautista, preludio de la de Jesús: «El año decimoquinto del imperio de Tiberio César, siendo Poncio Pilato gobernador de Judea...», y tras aludir a Herodes, Filipo y Lisanias, termina situando la época «bajo los sumos sacerdotes Anás y Caifás» (Lc 3, 1 y ss.).

Estos dos personajes presentados al inicio de la vida pública de Jesús, aparecen nuevamente —citados también por San Lucas— cuando después de haber dado muerte al Maestro, empezaron a perseguir también a sus discípulos con intención de juzgarlos, tras haber ordenado su detención, «al día siguiente se reunieron en Jerusalén sus jefes, ancianos y escribas; también Anás, el sumo sacerdote, Caifás, Juan, Alejandro y cuantos eran de la familia de los sumos sacerdotes...» (Hch 4, 5 y ss.).

Es también el autor de los Hechos de los Apóstoles quien nos recuerda —coincidiendo plenamente con lo que sabemos por otras fuentes— que el sumo Sacerdote con «todos los suyos» pertenecía a la «secta de los saduceos» (Hch 5, 17).

Vayamos por partes. Al ser el antiguo Israel una nación «teocrática», su organización era conforme a leyes religiosas (Flavio Josefo, por ejemplo, nos recuerda que la única nobleza en Israel era sacerdotal) y el sumo sacerdote era asimismo el jefe de todo el pueblo judío, reuniendo en su persona poderes religiosos y civiles. Pero esto era en teoría, puesto que bajo el dominio de Roma el verdadero jefe político era el procurador imperial, quien era el que de hecho nombraba al sumo sacerdote. Es más, en la época de Pilato, las vestiduras sacerdotales estaban bajo custodia de los romanos que las cedían únicamente en especiales y limitadas ocasiones.

Con todo, al sumo sacerdote correspondían la autoridad y responsabilidad en materia religiosa ya que los romanos, como era habitual en ellos, no querían mezclarse en tales asuntos. Un ejemplo muy conocido es el de Galión, procónsul de Acaya, ante cuyo tribunal los judíos condujeron a Pablo, pero fueron expulsados de allí por el funcionario imperial, que les dijo: «Si se tratara de algún delito o de alguna acción nefasta, judíos, con toda paciencia, como es de razón, os escucharía. Pero como se trata de palabras, nombres y cosas de vuestra Ley, allá vosotros; yo no quiero ser juez de estas cosas» (Hch 18, 14 y ss.) En sustancia, Galión no hizo más que repetir aquella expeditiva réplica que diera Pilato a los judíos de Jerusalén cuando se dio cuenta de que sus acusaciones contra Jesús no entraban en el terreno de lo civil o penal, si no de lo religioso: «Tomadle vosotros y juzgadle según vuestra ley» (Jn 18, 31).

El sumo sacerdote era elegido entre los miembros de algunas familias sacerdotales de gran influencia que constituían una casta privilegiada. En principio, el cargo era vitalicio y sólo de manera excepcional el sumo sacerdote podía ser depuesto. Pero desde la época de Herodes el Grande —muy próxima a la época de Jesús— la excepción se había convertido en regla. Desde los comienzos del reinado de Herodes hasta el drama del Calvario, unos 65 años aproximadamente, se sucedieron unos quince sumos sacerdotes, algunos de los cuales sólo ejercieron su cargo durante un año o menos.

Los sumos sacerdotes depuestos —juntamente con otros miembros de sus privilegiadas familias— formaban aquella casta que no sólo los evangelios sino también Flavio Josefo, califican de «sumos sacerdotes». Ocupaba el cargo, en la época del proceso de Jesús, *Qajapha* (Caifás) —nombre que según algunos se derivaría del arameo *cefas*, el mismo nombre que el Nazareno diera a Pedro— que lo ejercía hacía 12 años, desde que fuera designado el año 18 por el procurador Valerio Grato. Confirmado posteriormente por Pilato, Caifás correría el año 36 la suerte del procurador romano, pues fue también destituido por Vitelio.

Así pues, Caifás fue sumo sacerdote durante dieciocho años ininterrumpidos. Todo un récord si tenemos en cuenta la breve duración de otros muchos que desempeñaron aquel cargo. ¿Cómo pudo permanecer tanto tiempo en algo sometido siempre a una situación tan precaria? La precariedad del cargo se debía a la codicia de los prefectos romanos que especulaban con los intereses de las familias de notables judíos que querían hacerse con él. Los gobernadores imperiales acostumbraban a venderlo al mejor postor; por lo que si el cargo cambiaba con frecuencia de titular, mayores eran sus ganancias.

Por lo que sabemos, existía entonces un acuerdo entre Pilatos y Caifás (y la familia de su suegro, Anás), por el que el procurador recibía periódicamente una cuantiosa suma de dinero, evitándose de esta manera que por intereses económicos hubiera sustituciones en el cargo. No fue por casualidad que la caída en desgracia del procurador romano coincidiera con la del sumo sacerdote judío: al ser llamado Pilato a Roma, Caifás fue depuesto.

Sin embargo, y según los evangelios, parece ser que había no uno sino dos «sumos sacerdotes». Pero también en este punto los evangelios no sólo no están en contradicción con la historia sino que confirman todo lo que ella nos cuenta. Caifás había contraído matrimonio con la hija de Anás (abreviación de Ananías). Anás había sido depuesto en el año 15 por Valerio Grato que, sin embargo, designó como sumo sacerdote a Eleazar, un hijo suyo, que solamente ocupó el cargo durante dos años.

Pero en realidad, el auténtico titular del cargo —por su prestigio y riqueza, además de por su habilidad— siguió siendo el jefe de la familia, el «padrino»: el viejo Anás. Flavio Josefo lo consideró como «el prototipo del hombre afortunado» porque no sólo desempeñó durante bastante tiempo el sumo sacerdocio sino que también tuvo como sucesores en el cargo a sus cinco hijos, además de su yerno.

Esta dinastía en apariencia todopoderosa se extinguió con la caída de Jerusalén. El quinto hijo sumo sacerdote, llamado al igual que su padre, Anás (Ananías o Anano), fue asesinado en el año 67 por los insurrectos judíos contra Roma cuando intentaba ocultarse en las alcantarillas de Jerusalén. En los tres meses de su turbulento pontificado todavía tuvo tiempo de mandar apedrear a Santiago, el «hermano» de Jesús. El culto en el Templo, el sumo sacerdocio y el propio Israel se extinguieron con aquel asesinato y con la sangre derramada en la guerra civil y las luchas fratricidas.

Todo ello explica por qué en los evangelios aparecen juntos Anás y Caifás y a ambos se les atribuye el cargo de «Sumo sacerdote». El asunto no plantea problemas para quien conozca a grandes rasgos la

situación religiosa y política de esa época y las relaciones de poder que de ella se derivan, hasta tal punto que ningún crítico serio ha acusado nunca en esto a los evangelios de confusión o imprecisión. Pero además del hecho de que el viejo Anás siguiera moviendo los hilos, era normal que quien hubiera desempeñado anteriormente el cargo siguiera utilizando el título durante el resto de su vida. Es algo parecido a lo que sucede en Italia, donde al político que ha sido presidente del Consejo de ministros, se le continúa después llamando «presidente».

Señalemos ahora el irónico comentario —tan fuera de lugar como disparatado— de Rudolf Augstein, el vehemente director de *Der Spiegel* que tiene también pretensiones de exégeta y que ha llegado a escribir: «Juan parece suponer que el sumo sacerdote fuera sustituido siguiendo un turno anual, al igual que los jefes de los sacerdotes de las religiones paganas de Siria y Oriente Medio. Por eso dice que Caifás "era sumo sacerdote aquel año". El Espíritu Santo, aun suponiendo que tenga talento periodístico, es un mal reportero».

Augstein, muy seguro de sí mismo, no llega a precisar el versículo citado, pero se trata ciertamente del decimotercero del capítulo 18 del cuarto evangelio: «Y lo llevaron primero ante Anás, por ser suegro de Caifás, Sumo Sacerdote aquel año».

Como dice Shalom ben Chorin: «Hay un dogmatismo que se autocalifica de científico y que pretende dejar de lado el evangelio de Juan por considerarlo irrelevante desde el punto de vista histórico. En lo que se refiere al proceso de Jesús, esos críticos dan gran importancia al llamado Ur-Markus (primitivo Marcos), que debió ser copiado por Mateo; y toman también en consideración las ampliaciones de Lucas, mientras que Juan es eliminado a priori. Pero si el proceso de Jesús resulta esclarecedor es precisamente gracias al evangelio de Juan...»

Centrándonos en el versículo al que se refiere Augstein, el evangelista sólo menciona la comparecencia de Jesús ante Anás y de él se limita a decir (lo que es evidentemente cierto) que era su yerno. Así pues, San Juan demuestra conocer los hechos con exactitud. Y respecto a la expresión «aquel año», el evangelista no ha querido decir que el periodo del desempeño del cargo de sumo sacerdote fuera únicamente de doce meses sino que —como es habitual en su estilo— quiere poner de manifiesto la solemnidad del tiempo en que, gracias al sacrificio del Cordero, nos llegó la plenitud de la salvación.

Por tanto, resulta ridículo el sarcasmo de Augstein calificando al Espíritu Santo de «mal reportero» y ello debe atribuirse al escaso conocimiento que el «biblista» aficionado alemán tiene del estilo y la teología de San Juan. Precisamente este evangelista es el menos sospechoso de confundir la realidad judía con la siria o la mediorental.

Pero con objeto de demostrar la verdad histórica, analizaremos el modo y las diferencias de matiz con que los cuatro evangelios describen el tema que estamos tratando.

En primer lugar, hay que decir que en el caso presente los relatos evangélicos conservan su «imparcialidad», pues no descienden nunca a valoraciones negativas y dejan que sean los propios hechos los que juzguen la conducta de los «sumos sacerdotes». No sucede así en las fuentes judías donde se critica a la camarilla de Anás y Caifás, interesada en mantenerse a toda costa en el poder, y que es censurada con dureza en el propio Talmud, en cuyo tratado Pesachim se hace decir a un rabbí: «¡Ay de la familia de Anás! ¡Ay de sus habladurías! Porque ellos eran los sumos sacerdotes, sus yernos dominaban el templo y sus siervos golpeaban al pueblo con bastones». Lo de «sus yernos» es una confirmación, en la que muchos no han reparado, de la condición de Caifás aunque Augstein haga una pregunta al modo

retórico creyendo poseer una respuesta afirmativa: «¿No será un equívoco atribuirle la condición de yerno de Anás?».

En el orden tradicional en que se presentan, vamos a analizar lo que nos dicen los evangelios. Transcribir los textos y compararlos entre sí es una tarea indispensable, pues con frecuencia las diferencias se notan menos en la lectura por separado de cada uno de ellos.

A continuación del prendimiento de Jesús en Getsemaní, San Mateo escribe: «Los que prendieron a Jesús le llevaron ante Caifás, el Sumo Sacerdote, donde estaban reunidos los escribas y los ancianos (...). Los sumos sacerdotes y todo el Sanedrín buscaban un falso testimonio contra Jesús para darle muerte» (Mt 26, 57 y 59).

Sigue después el desarrollo del proceso sobre el que nos limitaremos a hacer las observaciones referidas a los «sumos sacerdotes».

Debemos recordar que en los cuatro evangelios, la comparecencia de Jesús ante las autoridades judías se entrelaza con la triple negación de Pedro, que más tarde tendremos ocasión de analizar. Estamos aquí ante uno de los principales indicios de historicidad de todo el relato, pues no cabe pensar que los evangelistas inventaran un episodio que perjudicara gravemente el coraje y la fidelidad del propio Príncipe de los Apóstoles.

Volvamos a San Mateo. Prosigue su narración con el proceso (que termina con el rasgarse de las vestiduras por parte del sumo sacerdote), los golpes que los criados descargan sobre el declarado «reo de muerte» y las lágrimas liberadoras de Pedro. A continuación escribe el evangelista: «Llegada la mañana, todos los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo celebraron consejo contra Jesús para darle muerte. Y atado, lo llevaron y lo entregaron al gobernador Pilato» (Mt 27, 1 − 2).

Así pues, primero tuvo lugar el interrogatorio y tras un receso, se produjo la reunión preparatoria del encuentro con Pilato. Después serán precisamente los «sumos sacerdotes» los que acusen al procesado ante el representante de Roma (Mt 27, 12); persuadan a la multitud para que elijan a Barrabás (Mt 27, 20); insulten a Jesús al pie de la cruz (Mt 27, 42); pidan a Pilato que ponga guardia ante el sepulcro (Mt 27, 62); y paguen a los soldados para que no hablen de la Resurrección y propaguen la mentira del robo del cadáver (Mt 28, 11).

En resumen, los «sumos sacerdotes» aparecen casi constantemente al final del evangelio de San Mateo. Y habrá que tener presente que la denominación «sumos sacerdotes» es utilizada también para designar a toda la nobleza sacerdotal, al grupo más poderoso del Sanedrín. Por tanto, no todas las veces en que aparezca esta expresión debemos pensar que se refiere solamente a Caifás y a su suegro Anás. Tengamos en cuenta por último que la expresión utilizada frecuentemente por los evangelios para referirse al conjunto del Sanedrín es empleada, con idénticas palabras, por Flavio Josefo al hablar de «los sumos sacerdotes, los ancianos y los escribas».

Pasemos a ver ahora el evangelio de San Marcos que es, en esencia, similar al de San Mateo. Se relata también el prendimiento en Getsemaní con la única diferencia, relatada solamente por el segundo de los evangelistas, de que un joven suelta la sábana con la que va cubierto y huye desnudo.

Tras el prendimiento, San Marcos escribe: «Condujeron a Jesús al Sumo Sacerdote, y se reunieron todos los príncipes de los sacerdotes, ancianos y escribas (Mc 14, 53). He aquí un ejemplo del modo

habitual de mencionar al Sanedrín al que antes nos referíamos. Y prosigue este evangelista: «Los príncipes de los sacerdotes y todo el Sanedrín buscaban un testigo contra Jesús para darle muerte, pero no encontraban ninguno» (Mc 14, 55). El resto de la narración es en esencia similar a la de Mateo, con la única salvedad —que sólo aparece en Mateo— de la petición de los judíos de que se pusieran guardias junto al sepulcro. El porqué de ello nos lo dice enseguida el primero de los evangelistas: «Y así se divulgó esta noticia (el supuesto robo del cadáver por los discípulos) entre los judíos hasta el día de hoy» (Mt 28, 15). Esto se comprende teniendo en cuenta que San Mateo escribe para los judíos, mientras que los otros evangelios recogen la predicación dirigida a los paganos que no sabían nada de esta mentira fomentada por el dinero del Sanedrín.

El relato de Lucas diverge en algunos aspectos del de Mateo y Marcos. El tercer evangelista gusta de abreviar y simplificar. Dice así el capítulo 22, 54: «Entonces le prendieron, se lo llevaron y lo introdujeron en la casa del Sumo Sacerdote. Pedro le seguía de lejos». Sigue después, sin solución de continuidad, el relato de la triple negación del Apóstol. Y hay un detalle que sólo aparece en Lucas: el triple «no lo conozco» es pronunciado estando presente el propio Jesús, custodiado en el patio o atravesándolo en ese momento. Como veremos más tarde, es muy probable que Anás y Caifás vivieran en alas diferentes del mismo palacio, «y en aquel momento, mientras aún hablaba, cantó un gallo. El Señor se volvió y miró a Pedro» (Lc 22, 60 − 61).

Siguen a esto los insultos y golpes de los guardias, continuando luego de este modo: «En cuanto se hizo de día, se reunieron los ancianos del pueblo, los príncipes de los sacerdotes, los ancianos y los escribas, y lo condujeron a su tribunal, diciéndole: "Si tú eres el Cristo, dínoslo"» (Lc 22, 66 − 67).

Aquí se habla de una única reunión del Sanedrín al amanecer y no se dice nada de que hubiera otra nocturna. Faltan asimismo en el relato la escena en que el sumo sacerdote se rasga las vestiduras y el reconocimiento de que el acusado es «reo de muerte» y de que ya «no hay necesidad de más testigos». San Lucas se limita a constatar que Jesús responde: «Vosotros lo decís: Yo soy» a la pregunta crucial que le hace toda la asamblea y no solamente el sumo sacerdote, de «¿Luego tú eres el hijo de Dios?» (Lc 22, 70 − 71). Después, «se levantaron todos ellos y lo llevaron ante Pilato y comenzaron entonces a acusarlo» (Lc 23 1 − 2)

Los acusadores de Jesús son los «príncipes de los sacerdotes» y los demás componentes del Sanedrín a los que acompaña la «muchedumbre», según puede leerse en Lc 23, 4. Se atribuye también la liberación de Barrabás a los príncipes de los sacerdotes que encontramos después al pie de la cruz, don de «los magistrados le insultaban» (Lc 23, 35

Muchos se preguntan el porqué de las divergencias del relato de Lucas respecto al de Mateo y Marcos, y llegan a una conclusión totalmente negativa sobre la historicidad del «proceso judío» de Jesús.

¿Pero se trata realmente de «divergencias» capaces de poner en entredicho lo esencial, y por tanto, la presunción de veracidad? Críticos como Alfred Loisy han ironizado sobre «los comentaristas armonizadores que han intentado remover los materiales, sin demasiados resultados, en un intento de resolver graves contradicciones». Pero en realidad, no es hacer ninguna «armonización» opinar con Giuseppe Ricciotti que «para hacer concordar los diversos relatos hay que tener en cuenta lo que hemos dicho muchas veces: que los sinópticos no se preocupan a menudo ni de completar las informaciones ni de seguir una rigurosa cronología en los hechos». Más adelante veremos que San Juan sí procede a integrar las informaciones.

El Concilio Vaticano II, en la *Dei Verbum*, la Constitución dogmática sobre la Revelación, nos recuerda que primero la predicación, y luego la redacción de los evangelios, pasaron por un proceso de elaboración, de tal modo que el mensaje fue sintetizado, organizado y ampliado en todo aquello que podía parecer más importante para los oyentes a los que estaba dirigido.

He aquí las palabras de los Padres conciliares: «Los autores sagrados compusieron los cuatro evangelios escogiendo datos de la tradición oral o escrita, reduciéndolos a síntesis, adaptándolos a la situación de las diversas Iglesias, conservando el estilo de la proclamación». Y a continuación añaden: «así nos transmitieron datos auténticos y genuinos acerca de Jesús». Y por ello habrá que insistir en la proclamación solemne del Concilio: «La Santa Madre Iglesia ha defendido siempre en todas partes con firmeza y máxima constancia que los cuatro evangelios mencionados, cuya historicidad afirma sin dudar, narran fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente» (*Dei Verbum*, 19).

En lo referente a las supuestas «divergencias» de San Lucas con los otros dos sinópticos en el relato del proceso de Jesús estamos ante un ejemplo de una labor de redacción. El mensaje es el mismo, idénticos son los personajes e idénticos los resultados si bien, en algunos momentos, es distinta la organización del material utilizado. Más que de contrastes, hay que hablar de una selección de ese material, que, en esencia, forma parte del mismo conjunto.

Señala Josef Blinzler: «El material que nos ofrece Lucas no se diferencia demasiado de lo que nos dice Marcos y por tanto, no hay necesidad de creer que proceda de una fuente de información propia. La ordenación de los pasajes de Lucas tiene su explicación en su estilo literario, pues no faltan otros ejemplos suyos de variaciones respecto al texto de Marcos. El esfuerzo del tercer evangelista por dar a la narración, en la medida de lo posible, un carácter de continuidad, explica a la perfección la razón de reunir en un único pasaje el relato del proceso ante el Sanedrín, que en Marcos es interrumpido en dos ocasiones (...).Su narración sobre el proceso judío debía ser construida de un modo continuado, centrándose en lo que fue el auténtico desarrollo del proceso, sin interferencias ni incidentes secundarios. Como en su relato, la noche aparecía "repleta" de estos últimos, es explicable que el comienzo del nuevo día se prestara a ser el punto de arranque del interrogatorio de Jesús por los sanedritas».

En lo que se refiere a lo que Blinzler llama «el papel desempeñado en Lucas por el sumo sacerdote en el interrogatorio de Jesús», hay que decir que el exégeta alemán añade que «no se le dio un tratamiento especial y se cita de un modo genérico como interrogadores a los príncipes de los sacerdotes y los escribas. Todo contribuye a poner de manifiesto que San Lucas que debía conocer sin duda el evangelio de San Marcos —se limitó a dar una relación sumaria del proceso de Jesús, y resulta inadmisible desde el punto de vista científico "aprovecharse" de sus diferencias respecto de los otros dos sinópticos». Señala también otro especialista alemán, H. Conzelmann— por cierto no confesional —, respecto al tercer evangelio: «Las principales divergencias de Lucas respecto a Mateo y Marcos son principalmente modificaciones en la redacción debidas al propio Lucas y que expresan su punto de vista personal»

El que ésta fuese probablemente también la convicción de la Iglesia primitiva en la que fueron redactados los evangelios lo demuestra el hecho de que en ningún momento aquella comunidad (aun teniendo tiempo y posibilidades para ello) sintió la necesidad de intervenir para hacer concordar la presuntas «divergencias» entre los textos.

Acudamos ahora a San Juan, último de los cuatro testimonios. Más que sintetizar y organizar como hace San Lucas, la suya es una labor de completar. Esta es la opinión de Josef Blinzler: «Juan, según su

costumbre, hace precisiones e integraciones a los tres relatos anteriores, dándolos por conocidos. Habitualmente trata de evitar repetir lo narrado por los sinópticos y no faltan las referencias tácitas a su labor integradora. Así, por ejemplo, Anás no es mencionado por los otros tres evangelistas, pero Juan comienza su relato precisando que Jesús fue llevado primero ante Anás y a continuación ante su yerno Caifás, sumo sacerdote que desempeñaba el cargo de manera oficial».

En efecto, quien repase el relato de los sinópticos, se sorprenderá de lo narrado por San Juan: «Prendieron a Jesús y lo ataron y lo llevaron primero ante Anás...» (Jn 18, 12 − 13). Toda una novedad, aunque ya sabemos por los otros evangelios y por el uso del plural —«los sumos sacerdotes»— que Caifás no era el único en tener el poder efectivo. Pero ningún otro evangelio hace referencia a esta primera etapa del proceso en casa de Anás. Y todavía hay más motivos de sorpresa, pues en el relato de San Juan, es Anás quien dirige el interrogatorio de Jesús que es bruscamente interrumpido por la bofetada de uno de los guardias: «¿Así respondes al Pontífice?» (Jn 18, 22). A continuación el evangelista añade: «Entonces Anás lo envió atado a Caifás, el Sumo Sacerdote» (Jn 18, 24). Y San Juan ya no nos dice nada más omitiendo la sesión del proceso ante Caifás, que para los otros evangelistas representa el eje de la narración.

Es algo que nos deja confundidos o por lo menos perplejos. Ya no estamos —como en San Lucas— ante criterios diferentes en la organización del material. Aquí ese material no sólo parece diferente sino hasta contradictorio.

Por tanto, tendremos que continuar y profundizar en el tema en el capítulo siguiente.

XVIII. «¿Así respondes al Sumo Sacerdote?»

«ENTONCES la cohorte, el tribuno y los guardias de los judíos prendieron a Jesús y lo ataron. Y lo llevaron primero ante Anás, por ser suegro de Caifás, Sumo Sacerdote aquel año. Caifás fue el que había aconsejado a los judíos: "Conviene que un hombre muera por el pueblo"» (Jn 18, 12 − 14).

Vimos en el capítulo anterior —dedicado como éste al análisis histórico de los «Sumos sacerdotes», según la expresión empleada en el Nuevo Testamento— que San Juan presenta una variación respecto a los otros evangelistas. Los otros tres no mencionan la comparecencia de Jesús ante aquel Anás que había entregado en matrimonio su hija a Caifás y que, por medio de él, continuaba ejerciendo el poder efectivo.

Sobre esta particularidad del evangelio de San Juan, recogimos la opinión de Josef Blinzler que, para mayor claridad, repetiremos de nuevo: «Juan, según su costumbre, hace precisiones e integraciones a los tres relatos anteriores, dándolos por conocidos. Habitualmente trata de evitar repetir lo narrado por los sinópticos y no faltan las referencias tácitas. Así, por ejemplo, Anás no es mencionado por los otros tres evangelistas, pero Juan comienza su relato precisando que Jesús fue llevado primero ante Anás y a continuación ante su yerno Caifás, sumo sacerdote que desempeñaba el cargo de manera oficial».

Esta explicación del exégeta alemán es razonable, puesto que es posible destacar una serie de «precisiones e integraciones» en el texto de San Juan. Pero las diferencias con los sinópticos son tales que no es posible agrupar sus versículos para refundirlos con los de ellos. En efecto, con frecuencia San Juan da pruebas de «saber más cosas», de ser depositario de una tradición eclesial y de su propia experiencia personal, lo que le permite disponer de más datos.

Todo ello parece confirmarse por el hecho de que las referencias a Anás provienen de una información singular y directa de la que San Juan da señales explicitas. Por ello escribe a continuación de los versículos que hemos citado al principio del capítulo: «Simón Pedro y otro discípulo seguían a Jesús. Este discípulo era conocido del Sumo Sacerdote y entró con Jesús en el patio del Sumo Sacerdote. Pedro, en cambio, estaba en pie fuera, junto a la puerta. Salió entonces el otro discípulo, conocido del Sumo Sacerdote, habló a la portera e introdujo a Pedro» (Jn 18, 15 − 16).

No cabe duda de que «el otro discípulo» es el propio evangelista, que en otros pasajes (por ejemplo, 13 23, 19 26, 20 2) utiliza esta expresión en tercera persona. Aquella noche él pudo entrar en el patio del palacio de Anás y quiso hacérnoslo saber para demostrarnos la veracidad de su testimonio y de la inclusión de un episodio que los otros evangelistas no refieren.

Al analizar los versículos anteriores, será conveniente salir al paso de una objeción frecuente en algunos exégetas. Son aquellos que ponen en discusión la veracidad del «discípulo conocido del Sumo Sacerdote», que se menciona en dos ocasiones. ¡Y además lo consideran como una jactancia! ¿Cómo es posible que un oscuro pescador de Galilea tuviera alguna familiaridad con el judío más poderoso de Israel?

Al igual que en otras ocasiones, también aquí los especialistas hipercríticos demuestran no ser demasiado conocedores del lenguaje semítico, en el que mencionar a una persona equivale al mismo tiempo a mencionar a sus allegados (no sólo parientes sino también esclavos y siervos), sobre todo cuando se trata de personas notables e influyentes. Al hablar del «Sumo Sacerdote» se entiende también

su casa, con todos los que vivían con él y estaban a su servicio, incluida aquella portera a la que se refiere San Juan y que permitió a los dos discípulos pasar al patio. Evidentemente no sabemos el grado de conocimiento entre aquella criada y el futuro evangelista, pero la hipótesis más probable es que se tratase de una paisana suya; de alguien que también procedía de Galilea y que no ignoraba que Juan seguía al profeta de Nazareth. Y es que pocos han reparado en las implicaciones de la pregunta de Juan 18, 17: «La muchacha portera preguntó a Pedro: "¿No eres tú también de los discípulos de ese hombre?» ¿Habría empleado el «también tú» si hubiera ignorado la situación de Juan?

Además de confirmar la historicidad de una negación que no podía ser inventada, pues además ponía en evidencia al propio Príncipe de los Apóstoles, está el hecho de que los otros tres evangelistas también refieren una de las negaciones de Pedro dirigida a una mujer, a «una criada del sumo sacerdote». Y hay que destacar que Juan se refiere a «la muchacha portera» (Jn 18, 17), ¿no es este calificativo una muestra de un recuerdo directo y de un conocimiento personal? ¿Qué otra cosa habría podido llevar al evangelista, al evocar aquella dramática noche, a calificar de «muchacha» a la portera?

Encontramos otros signos de testimonio presencial en estos mismos versículos de San Juan. Por ejemplo, el fuego que se encendió en el patio junto al que «estaban en pie calentándose los criados y los guardias porque hacía frío» (Jn 18, 18). Y también en el versículo 26: «Uno de los criados del Sumo Sacerdote, pariente de aquél a quien Pedro cortó la oreja...». Un versículo que está en relación con otro, el décimo del mismo capítulo, donde se relata el prendimiento de Jesús en Getsemaní: «Entonces Simón Pedro que tenía una espada, la sacó e hirió a un criado del Sumo Sacerdote. El criado se llamaba Malco».

He aquí otros dos detalles, también exclusivos de San Juan: el nombre del herido y su parentesco con uno de los que hicieron a Pedro aquellas tres comprometidas preguntas. Es una confirmación más de que San Juan tiene perfecto derecho a relatar la comparecencia de Jesús ante Anás, pues estuvo presente en aquella primera etapa de la vía dolorosa y estaba en condiciones de referir hechos que no formaban parte del cúmulo de experiencias directas de los otros apóstoles, incluido el propio Pedro. En efecto, en el evangelio de San Marcos («su» evangelio), Pedro nos confirma que consiguió llegar «hasta el interior del patio del Sumo Sacerdote» y menciona también que estaba junto al fuego «calentándose» (Mc 14, 54).

Pero en San Marcos, el patio al que se alude parece ser el de Caifás. ¿Estamos ante una contradicción? No, puesto que es muy probable que Anás y Caifás habitasen en alas diferentes del mismo palacio.

San Juan recalca que era «conocido» en aquel lugar, que conocía personas y nombres, hasta el punto de darnos a entender que era el único evangelista que tenía la posibilidad de saber lo que sucedió en aquel encuentro entre su joven Maestro y el viejo y poderoso notable judío.

Existen también otras objeciones a la historicidad de la comparecencia ante Anás, atestiguada únicamente por San Juan. No son pocos los biblistas que, dejándose llevar por prejuicios negativos, ven en este caso «Una enésima invención del simbolismo teológico de Juan». Josef Blinzler les da la siguiente réplica: «Todo el que afirme esto, tendrá que admitir que una invención semejante es absurda y no tiene objeto, hasta el punto de que la crítica radical de un Bultmann admite que «el pasaje no puede englobarse dentro de los temas teológicos característicos del evangelio de Juan». Tampoco el relato del interrogatorio de Anás puede interpretarse como una variación literaria de la narración de los sinópticos del proceso ante el Sanedrín, puesto que es sustancial y formalmente diferente de aquella y Juan subraya que tuvo lugar antes de la posterior comparecencia ante Caifás».

Está la réplica tajante de uno de los más acreditados biblistas, Charles H. Dodd: «Es imposible que la comparecencia ante Anás sea una libre invención de Juan, puesto que carece de interés desde el punto de vista teológico o simbólico». Hasta tal punto que un especialista judío como Joseph Klausner (que escribiera en 1922, su *Jesús de Nazareth*, directamente en hebreo) considera «completamente posible» el episodio relatado por San Juan. Tampoco pone ninguna objeción ben Chorin que da el episodio por históricamente fundado: «Es de suponer que efectivamente el interrogatorio preliminar tuvo lugar ante Anás, que envió a continuación al procesado ante el tribunal presidido por Caifás, el sumo sacerdote que ejercía el cargo, que se encargaría de formular las principales acusaciones».

Esta cita del especialista israelí nos remite a un problema posterior con el que debemos enfrentarnos. Hemos citado razones que explican y confirman la veracidad de algo mencionado únicamente por el cuarto evangelista —el papel desempeñado por Anás—, pero ¿qué sucede con aquello que no menciona? Hemos visto por qué habla y ahora hay que preguntarse por qué calla. En efecto, San Juan —a diferencia de los otros evangelistas que sobre este asunto dan largos pormenores— no nos informa sobre el proceso ante Caifás y el Sanedrín.

El cuarto evangelista relata únicamente el encuentro con Anás de un modo que será preciso reseñar: «El Sumo Sacerdote, entretanto, preguntó a Jesús sobre sus discípulos y su doctrina. Jesús le respondió: "Yo he hablado abiertamente al mundo; siempre enseñé en la sinagoga y en el Templo, donde se reúnen todos los judíos, y nada he dicho en secreto. ¿Por qué me preguntas? Pregunta a los que me oyeron de qué les hablé; ellos saben lo que he dicho". Sigue la bofetada de uno de los guardias, y la sosegada respuesta de Jesús: "Si hablé mal, da testimonio de lo que esté mal; pero si bien, ¿por qué me pegas?". Y en términos concisos y rápidos, prosigue el evangelista: "Entonces Anás lo envió atado a Caifás, el Sumo Sacerdote". Vienen después las dos últimas negaciones de Pedro y concluye el evangelista: "De Caifás condujeron a Jesús al pretorio"» (Jn 18, 19 − 21 y ss, 28). A partir de entonces entra en escena Pilato y él es quien dirige el proceso.

Resulta tan sorprendente el silencio de San Juan sobre la comparecencia ante Caifás y el Sanedrín que: muchos copistas de los textos evangélicos, haciendo modificaciones en los versículos, quisieron atribuir al yerno lo que el evangelista atribuye al suegro. Sin embargo, por una serie de razones textuales y filológicas que no vienen al caso, esas modificaciones (defendidas por algunos exégetas modernos y algún que otro Padre de la Iglesia) resultan técnicamente insostenibles.

Cabe preguntarse la razón de este silencio. Esta es la hipótesis de Blinzler sobre el particular: «Juan pudo omitir el proceso ante Caifás y el Sanedrín no sólo porque los sinópticos informan ampliamente de ello, sino porque los lectores paganocristianos de su evangelio estarían poco interesados en el debate procesal judío, sobre todo porque acerca de las aspiraciones mesiánicas de Jesús, punto central de aquel debate, Juan ya les había informado».

En efecto, hay que recordar que el mismo evangelista al finalizar su narración, reconoce que no es posible referir todos los hechos: «Hay, además, muchas otras cosas que hizo Jesús, que si se escribieran una por una, pienso que en el mundo no cabrían los libros que se tendrían que escribir» (Jn 21, 25). Por tanto, si había que hacer una selección, era preferible incluir cosas no dichas por los otros evangelistas y omitir lo que los lectores conocían por los anteriores evangelios. En el caso presente, había que referirse a Anás y hacer una breve mención de Caifás y el Sanedrín en el proceso.

Volviendo al problema de la comparecencia de Jesús ante Anás, y a las causas que la habrían

determinado, resulta de interés prestar atención a Renan. Este investigador, que para tantos hoy en día es el símbolo de la incredulidad, de crítica radical y de destrucción de la historicidad de los evangelios, se decanta por afirmar la verdad de la narración: «La circunstancia, referida únicamente por Juan, de la comparecencia ante el viejo dignatario es una prueba consistente a favor del valor histórico del cuarto evangelio». Se trata de un reconocimiento valioso, viniendo de quien viene; un reconocimiento que este investigador incrédulo explica del siguiente modo: «Es un hecho perfectamente comprobado que la autoridad sacerdotal, de hecho, estaba sólidamente asentada en manos de Anás. Y es bastante probable que la orden de arresto proviniera de él. Por tanto, es normal que Jesús fuera llevado inmediatamente a presencia de este influyente personaje».

Desde esta perspectiva realista aparecen fuera de lugar, cuando no del todo irrelevantes, las dificultades de orden jurídico aducidas por críticos que se valen de cualquier cosa para calificar de leyenda aquello que hay que calificar —y lo han hecho personas fuera de toda sospecha— como histórico. Por ejemplo, se ha argumentado que San Juan carecería de credibilidad por querer presentar como auténtico un episodio en el que no se respetan los procedimientos y normas del derecho penal judío. Habrá ocasión más adelante para demostrar que en realidad apenas sabemos nada de cómo debieron de ser aquellas «reglas» y «procedimientos» en la época de Jesús. Lo que conocemos fue codificado en la diáspora, después de la destrucción de Jerusalén, cuando ya no existían ni el Templo ni el sacerdocio, y por tanto no puede confrontarse enteramente con lo narrado por los evangelios.

En todo caso —remitiendo la cuestión a posteriori, pues afecta por completo al proceso penal judío — estamos de acuerdo con las conclusiones de Blinzler: «Este primer interrogatorio llevado a cabo por Anás no constituye un elemento integrante del proceso propiamente dicho, y no tiene carácter oficial. Este carácter parece deducirse de la expresión de Jn 18, 13 donde la comparecencia de Jesús ante Anás se justifica del modo siguiente: "por ser suegro de Caifás, Sumo Sacerdote aquel año". De ello se deduce que en la causa de dicha comparecencia había una motivación de carácter más privado que jurídico. Al enviar en primer lugar a Jesús ante su suegro, Caifás quería por una parte manifestarle su respeto, y por otra, era consciente de que la experiencia y sagacidad del antiguo Sumo Sacerdote le procuraría un punto de partida para el posterior proceso ante el Sanedrín. Era una manera de aprovechar con ventaja el intervalo de tiempo necesario para la convocatoria del tribunal».

Otros biblistas comparten la misma idea, que nos parece enteramente razonable y argumentada. Por ejemplo, Vincent Taylor: «Todas las dificultades de orden jurídico aducidas por la crítica radical desaparecen si tenemos en cuenta que la comparecencia de Jesús ante Anás fue informal y no oficial».

Pero la veracidad de la narración de San Juan —si la leemos con detenimiento— sobresale en detalles que a primera vista pueden pasar inadvertidos. ¿Qué hizo Anás, aquel viejo «padrino», cuando se encontró ante el hombre al que probablemente él mismo había dado la orden de detener? Examinemos nuevamente las palabras de San Juan: «El sumo Sacerdote, entretanto preguntó a Jesús sobre sus discípulos y sobre su doctrina» (Jn 18, 19). Resulta significativo que el poderoso Anás, antes que por la doctrina estuviera interesado por los discípulos del joven y singular rabbí cuya predicación removía a las muchedumbres y podía originar una peligrosa rebelión. Casi todo el Sanedrín estaba compuesto de colaboracionistas con los romanos, y de un modo muy especial el tándem Anás-Caifás, con doble vinculación no sólo con los dominadores sino también con aquel gobernador llamado Poncio Pilato al que, como ya sabemos, habían entregado dinero para mantenerse en el cargo y cuya destitución acarreó también la caída del Sumo Sacerdote. El estallido de una posible rebelión derivada de la predicación de Jesús habría significado la intervención de los superiores de Pilato y el final del poder político de la

familia de Anás. Así pues, a la luz de los hechos que conocemos, se explica la finalidad —y la verdad histórica de ella desprendida— de la expresión «preguntó a Jesús sobre sus discípulos» y sólo en segundo lugar, lo hizo «sobre su doctrina».

En la misma línea están las interesantes consideraciones hechas por ben Chorin: «El proceso de Jesús se esclarece gracias al evangelio de Juan. En las palabras de Caifás» (Jn 11, 50) se encuentra la verdadera motivación: "Vosotros no sabéis nada, ni pensáis que os conviene que muera un solo hombre por el pueblo y no perezca toda la nación". Juan vuelve a repetir estas palabras cuando Jesús comparece en el juicio: "Caifás fue el que había aconsejado a los judíos: "Conviene que un hombre muera por el pueblo" (Jn 18, 14). Si tenemos en cuenta la situación de sufrimiento por la que atravesaba el pueblo judío, oprimido en su propia patria por el ocupante extranjero, estaremos en condiciones de comprender cómo las autoridades responsables hicieron todo lo posible para deshacerse de un agitador como Jesús de Nazareth, que tenía el apoyo del pueblo».

Motivaciones políticas, situaciones reales de tiempo y lugar, indicios (también los ocultos y sólo perceptibles por ojos atentos y experimentados) y experiencia personal. He aquí los elementos de un conjunto en que las figuras de los «sumos sacerdotes Anás y Caifás», según la expresión empleada por los evangelios, salen a la luz relacionadas entre sí y con credibilidad histórica.

Todos los elementos parecen encajar de forma natural. También lo relatado en el versículo 22 del mencionado capítulo dieciocho de San Juan: «Al decir esto uno de los guardas presentes le dio una bofetada a Jesús, diciendo: "¿Así respondes al Sumo Sacerdote? "»

Al respecto Blinzler afirma: «El tono tranquilo y desprovisto de temor de la respuesta de Jesús resultaba algo inaudito en las salas de los tribunales judíos. Tal y como nos refiere Flavio Josefo, los procesados se esforzaban por dar a su comportamiento una actitud de servilismo total. Solían presentarse de un modo exageradamente apocado en la palabra y en los gestos, buscando suscitar de todos los modos posibles la compasión del juez. Para la estrechez de miras y el servilismo de uno de aquellos esbirros del tribunal, la respuesta de Jesús debía resultar cuando menos irreverente y ofensiva». Por tanto, una reacción violenta de este tipo tiene aquí su perfecta explicación que resulta adecuada y creíble.

En otros pasajes de los textos evangélicos encontramos indicios de veracidad y de fiel recuerdo de cuanto realmente sucedió y se dijo en aquella trágica noche. Tomemos por ejemplo, la narración que hace San Marcos del interrogatorio de Caifás. Es sabido que Marcos refleja la predicación de Pedro, que no estaba muy lejos mientras se desarrollaba el proceso. «De nuevo el Sumo Sacerdote le preguntó: "¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?"» (Mc 14, 61). Calificar a Dios de ese modo —«el Bendito»— es típicamente judío y no cristiano. Hasta tal punto que el biblista alemán Kurt Schubert observa: «No es posible dar a la pregunta efectuada a Jesús acerca de su mesianidad una formulación más típicamente judía». Estamos ante un semitismo «escondido», entretejido en un texto griego dirigido a los paganos. Y evidentemente es un reflejo del testimonio personal de San Pedro, un indicio más de la relación entre el relato evangélico y los hechos.

Prosiguiendo con el mismo evangelio, leemos a continuación: «Entonces, el Sumo Sacerdote, rasgándose sus vestiduras...» (Mc 14, 63 y también Mt 26, 65). No se trata de un detalle efectista añadido por los evangelistas para acentuar el dramatismo de la escena. «Caifás no podía de ninguna manera omitir aquel gesto de luto e indignación, ya fuera su irritación espontánea y sincera, o fingida e hipócrita» (Blinzler). Era un acto obligado, con su reglamentación específica, sobre todo ante casos de blasfemia. En efecto, San Marcos acompaña el rasgarse de vestiduras con un: «Habéis oído la blasfemia. ¿Qué os

parece?». (Mc 14, 64) y San Mateo: «¡Ha blasfemado!» (Mt 26, 65). Estamos ante una relación entre causa (la expresión blasfema) y efecto (el rasgarse las vestiduras) que no es una fantasía de los evangelistas sino que era algo contemplado en las normas religiosas y jurídicas documentadas por las fuentes primitivas.

Volvamos nuevamente al relato de San Marcos: «Mi entras Pedro estaba abajo en el patio...» (Mc 14, 66).

Hay quien, refiriéndose a la naturaleza, en la que el Creador parece esconderse detrás de sus creaturas, ha observado que «Dios se esconde en los detalles». Parece esconderse en los detalles también en los evangelios que, según la fe de los cristianos, dan testimonio del Hijo de Dios.

Lo mismo que San Juan añadía el calificativo de «muchacha» a la portera de la casa del Sumo Sacerdote, también en San Marcos el *káto* griego, el «abajo», viene a ser un indicio que se mezcla con otras palabras para confirmarnos que estamos ante un recuerdo personal. Pedro —que habla por medio de la pluma de su fiel Marcos— nos quiere indicar que la sala de la comparecencia de Jesús ante Anás no estaba en una planta baja sino en una planta superior. Sólo así cabe entender el *káto en té aulé*, «abajo en el patio».

Un recuerdo inolvidable para el apóstol y que permanece en un adverbio que no pasa inadvertido a quienes no olvidan que la verdad de los evangelios también puede hallarse en los pasajes más recónditos.

XIX. «Echaron mano de un tal Simón de Cirene»

«CIRINEO: TODO aquel que asume una tarea o encargo particularmente gravoso que correspondería a otros». Esta es la definición del difundido y clásico diccionario italiano de Nicola Zingarelli.

Otras expresiones del idioma son la de un «judas» para un traidor, un «pilato» para un ruin, un «nicodemo» para un miedoso o la de un «barrabás» para un delincuente. He aquí unos ejemplos que nos muestran lo que hay de profundo en la historia de la Pasión de Jesús. Al hablar de un «cireneo», muchos se acuerdan de este personaje que aparece casi al final del relato (y que es mencionado también en una estación del Vía Crucis), pero pocos son los que se paran realmente a reflexionar sobre él. Pocos son también los investigadores interesados en el personaje aunque en otros temas hayan realizado comentarios de intensa profundidad. El mismo Josef Blinzler, contrariamente a lo que suele ser habitual en él, lo despacha en pocas líneas.

Pero en realidad, sobre Simón de Cirene sabemos mucho más de lo que verdaderamente se cree. Una reflexión en profundidad sobre el personaje puede llevarnos a conclusiones insospechadas y a comprobaciones a posteriori de la historicidad de los relatos evangélicos.

De aquel hombre que, obligado por los soldados, habría ayudado a Jesús a llevar la cruz hasta el Calvario, no nos habla Juan, el cuarto evangelista, que, como veremos, probablemente tendría sus buenas razones para callar.

Como ya es habitual, transcribiremos los versículos que vamos a analizar en esta ocasión.

Mateo: «Al salir, encontraron a un hombre de Cirene, llamado Simón; a éste le obligaron a llevar su cruz» (Mt 27, 32).

Lucas: «Cuando lo llevaban, echaron mano de un tal Simón de Cirene, que venía de su granja, y le cargaron la cruz para que la llevara detrás de Jesús» (Lc 23, 26).

Hemos dejado en último lugar a Marcos, pues este añade un detalle que no aparece en los otros evangelistas, el nombre de los hijos de aquel hombre: «Y a uno que pasaba por allí, Simón de Cirene, el padre de Alejandro y Rufo, que volvía de su granja, le forzaron a llevar la cruz de Jesús» (Mc 15, 21).

Llama la atención que, además de los nombres de los apóstoles de Jesús, San Marcos, a diferencia de otros evangelistas, reseña muy pocos nombres propios. Se limita a Jairo, el jefe de la sinagoga (Mc 5, 22) y a Bartimeo, el mendigo ciego (Mc 10, 46).

Considerando su discreción, que casi podríamos llamar reticencia, ¿qué habría llevado a Marcos a informar no sólo del nombre de Simón de Cirene sino también el de sus hijos, de no ser que fueran personas conocidas por los destinatarios de su evangelio? Estos destinatarios —de acuerdo con una muy antigua tradición que data del siglo II— no serían otros que los cristianos de Roma.

También se da la circunstancia (puede que no sea así...) de que Pablo de Tarso, al finalizar su Carta a los Romanos, escribe lo siguiente: «Saludad a Rufo, el elegido del Señor, y a su madre, que también lo es mía» (Rom 16, 13). Son expresiones lo suficientemente directas que hacen pensar a muchos exégetas

que este Rufo sea el hijo de Simón de Cirene. Expresiones como «elegido del Señor» y «a su madre, que también lo es mía» parecen testimoniar la consideración de que gozaban en la primitiva comunidad los familiares más próximos del hombre que había ayudado al Señor en su Pasión, proporcionándole (aunque no fuera voluntariamente) un poco de alivio. Destaquemos asimismo que en la época de la muerte de Jesús, Pablo era un muchacho, quizás de la misma edad que los hijos de Simón de Cirene, puesto que veía en la esposa de Simón a «una madre».

Esta identificación no tiene nada de inverosímil. No es obviamente una certeza, pero encaja bastante bien y sirve para explicar la de otra manera incomprensible referencia de San Marcos a los nombres de los dos jóvenes. Tanto es así que muchos críticos «incrédulos» aceptan esta tesis.

Por todo ello resulta verdaderamente sorprendente la seguridad un tanto despreciativa del católico *Jerome Biblical Commentary* que en este tema se abandona a un criticismo no practicado por muchos de esos críticos «incrédulos»: «Es pura especulación identificar a Rufo con el hijo de Simón de Cirene...» ¿Por qué están tan seguros estos biblistas norteamericanos, que tienen el *imprimatur* de los obispos y que cuentan con la difusión de editoriales católicas?

Sea como fuere, aunque no existiera concordancia entre Marcos y la Carta a los Romanos, la situación sería la expresada por Günther Bornkamm, uno de los discípulos del desmitificador Bultmann: «Asimismo la cita del nombre de los hijos de Simón es sin duda alguna el signo de un ulterior testimonio ocular». Se trata de un indicio de veracidad, de un signo que parece fijar los relatos de la Pasión en la crónica de Jerusalén y que elimina de ellos todo contenido intemporal y mítico. Tanto es así que la hipercrítica de un Guignebert se ve forzada a polemizar de un modo que resulta irónico: «En realidad, este dato concreto fue añadido no sabemos ni dónde ni cuándo». Es un modo gratuito de negar y afirmar una cosa y todo lo contrario...

Volviendo nuevamente a ese dato concreto, tan valioso para el creyente y tan embarazoso para el que no lo es, muchos —siguiendo las huellas de Guignebert— han creído poder «demostrar» su falsedad diciendo que ni Alejandro ni Rufo son nombres judíos sino helenísticos. Tendríamos aquí una señal de que fue una interpolación hecha en círculos paganos, aunque nadie sea capaz de explicar por qué se habría efectuado esta interpolación fraudulenta.

Aquellos «expertos» que pontificaban, y que quizás sigan haciéndolo, que «Alejandro» es nombre griego, tienen evidentemente razón si se refieren al origen, a su significado etimológico («defensor del hombre»), pero están totalmente equivocados si niegan que se utilizaba entre los judíos de la época de Jesús. Olvidan (y bastaría sólo con que consultaran un índice de nombres propios del Nuevo Testamento) que Alejandro se llamaba un miembro del Sanedrín, uno de «la familia de los sumos sacerdotes» (Hch 4, 6). También los Hechos citan a otro Alejandro, subrayando de forma explícita que era judío, en el motín que estalló en Éfeso a raíz de la predicación de Pablo (Hch 19, 33 y ss.). Respecto a Rufo, recientemente David Flusser —que se basa, como es habitual, en antiguos testimonios judíos que él consulta y no hacen sus colegas «gentiles»— ha demostrado que ese nombre no era otra cosa que la versión helenística de Rubén. El cual, tal y como narra el Génesis, era el hijo mayor de Jacob y dio nombre a una de las doce tribus de Israel ¿Cabe acaso un nombre más judío?

Volvamos otra vez a Simón, al «hombre de Cirene» Su origen tampoco puede resultar inverosímil. Desde el siglo IV antes de Cristo, esa ciudad de Libia era la sede de una de las más importantes comunidades judías del Norte de África. Estrabón, el geógrafo griego casi contemporáneo de Jesús, nos dice que más de la cuarta parte de su población era de origen israelita. Los Hechos nos informan

asimismo de que los de Cirene tenían una sinagoga en Jerusalén (Hch 6, 9). Más adelante (Hch 11, 20), nos dan una información especialmente interesante acerca de los cirenenses que se habían convertido al cristianismo, y que estuvieron entre los pioneros de la predicación del evangelio a los no judíos. También éste podría ser otro dato a favor de la identificación entre el Rufo (y su madre) saludados por Pablo y el hijo (y la esposa) del hombre que ayudó a Jesús a llevar la cruz.

Recordemos además que, hace algunos años, en el valle del Cedrón en Jerusalén, se descubrió (en un cementerio de personas de rango) una sepultura familiar de la época de Jesús. Las inscripciones indicaban que allí estaba el sepulcro de los familiares de un tal Simón de Cirene. Según los propios arqueólogos israelíes que hicieron el descubrimiento y sus colegas de otros países, podría no tratarse de una simple coincidencia, puesto que el Cireneo de los evangelios era probablemente una persona de rango, un propietario de tierras puesto que (según Marcos y Lucas) «volvía de su granja». Estos propietarios de tierras aparecen de forma destacada en la comunidad cristiana de Jerusalén: «Cuantos poseían campos o casas las vendían, traían el producto de lo vendido, y lo ponían a los pies de los Apóstoles» (Hch 4, 34 − 35).

A este respecto, son pocos los que han reparado en otro indicio de veracidad: El encuentro del Cireneo con el condenado tuvo lugar a mediodía. En aquella hora —sobre todo en abril, cuando el ardor del sol todavía no resulta insoportable— no se acostumbraba a volver del campo; lo normal es que se hiciera al atardecer. Pero hay que tener en cuenta que estamos en un viernes, en el viernes que precede a la fiesta más solemne, la de la Pascua. En ese día los rabinos aconsejaban finalizar los trabajos a mediodía, unas horas antes del inicio del descanso sabático para ocuparse de los complejos preparativos de las ceremonias pascuales en familia. He aquí, para quien sepa leerlo, otro signo más de la inserción de las referencias evangélicas en la realidad concreta de su época.

Por lo demás, todo coincide con el hecho de la cruz, con su transporte y con el requerimiento al hombre que pasaba por allí. A través de fuentes diversas (entre ellas, Plauto: «*patibulum reus feral per urbem*») sabemos que, tras la sentencia de muerte, se formaba un cortejo compuesto por el condenado y el piquete de soldados al que se encomendaba la ejecución (*exactores morti*), y este cortejo tenía que desfilar por la ciudad. Como hace notar Quintiliano, «Se infringía esta pena, más que para castigo del reo, para ejemplo y escarmiento de todos».

Asimismo sabemos que entre los romanos, el lugar destinado a la ejecución se situaba siempre fuera de los muros y cerca de una de las puertas de la ciudad, para asegurar de este modo que la «visibilidad» sirviera de ejemplo al mayor número de personas posible. Sobre ese lugar de ejecución había quedado fijado un madero vertical —*stipes*''' mientras el condenado debía transportar hasta allí el madero horizontal: *patibulum*. Por tanto, las referencias históricas se ajustan con exactitud a los relatos evangélicos.

También existe una perfecta correspondencia con todo lo que sabemos acerca del «secuestro» de Simón de Cirene. Las leyes aplicables en todo el imperio establecían el derecho de los funcionarios romanos de obligar a cualquier persona, en caso de necesidad, al trabajo forzoso.

Tenemos que añadir algo más, que nos viene otra vez de un investigador israelí, Salomón Sofrai, que en 1965, publicó en Tel Aviv, un libro en hebreo bajo el título de *Peregrinaciones a Jerusalén en la época del segundo Templo*. La referencia procede de Flusser y dice entre otras cosas: «Entre las prácticas más difundidas por las fuerzas de ocupación romana estaba la de exigir de los viandantes servicios humillantes en los días de las grandes fiestas judías». El propio Flusser añade que para que la

humillación fuese todavía más sangrante (no olvidemos que el madero del patíbulo era para los judíos gravemente «impuro»), esos servicios se imponían, cuando era posible, a las personas de rango en Israel más que a los judíos corrientes.

Así pues, parece que en este asunto las piezas del rompecabezas encajan de un modo sorprendente. Por ello, sorprende aún más que investigadores como Reinach, un judío de principios de siglo, se pronuncien por la inverosimilitud del episodio y lo califiquen de «ilegal». Pero era indiscutiblemente «legal», y según observa el hipercrítico Maurice Goguel, «más allá de las discusiones jurídicas —por lo demás ampliamente resueltas a favor de la veracidad— está el hecho de que ninguna obligación legal puede prevalecer sobre una imposibilidad física» Es decir, ante la caída forzosa del condenado, que no podía transportar el aplastante peso del madero.

Además, si hubieran «inventado» esta debilidad de Jesús, ¿no habrían hecho los evangelistas un pésimo servicio a su Mesías? Lo presentan tan abandonado por sus fuerzas que Marcos, después de narrar que el *patibulum* pasó a otros hombros, escribe: «Lo condujeron al lugar del Gólgota...» (Mc 15, 22). Aquel «condujeron», representado por el verbo griego *féro*, es utilizado por el mismo evangelista cuando se trata de paralíticos (2, 3), ciegos (8, 22) y epilépticos (9, 7), es decir de enfermos que necesitaban literalmente ser transportados pues eran incapaces de moverse por sí mismos.

De esta manera, se está negando que Jesús tuviese una «normal» reserva de energía. Todos los que iban a ser crucificados habían sido sometidos como él a una flagelación previa, y a continuación tenían que transportar su cruz. No se dice de los dos «ladrones» conducidos al suplicio que tuvieran necesidad de ayuda, pues además resistieron en la cruz mucho más que Jesús, muerto en un tiempo tan breve que sorprendió a un experto en tales cosas como era Pilato.

Ante semejante debilidad física, algunos «críticos» del siglo XIX, siguiendo la moda positivista de su época, sacaron directamente la conclusión de que el organismo de Jesús había sido afectado por la malaria que infectaba las orillas pantanosas del lago de Tiberíades.

Sea como fuere, el hecho de que los evangelistas no nos hablen nunca de la apariencia física de su Mesías, que en aquellas últimas horas parecía demostrar que estaba por debajo de lo normal, representa una «discontinuidad» inexplicable con el judaísmo. En efecto, encontramos en el Talmud algo que sabemos que también era el punto de vista judío en los tiempos del Nazareno: «El Santo —¡bendito sea!— sólo hace resplandecer sus profecías por medio de un hombre sabio, fuerte, rico y de gran estatura».

Si tales eran las condiciones requeridas por el propio Dios para aspirar al título de profeta, ¡hay que figurarse lo que haría falta para ser reconocido como Mesías! En realidad, el retrato que se nos da de Jesús contrasta con todas las expectativas, también en lo físico, de «fuerza». Tenía tan poca fuerza que tuvo necesidad de ayuda y tuvo que ser literalmente «transportado» hasta el lugar de ejecución. Una vez más hay que decir que «una cosa así no se inventa».

Pero continuando nuestro análisis de una supuesta «invención» de un Cireneo que nunca habría existido, tenemos que advertir que no habría sido inconveniente introducir en el relato un episodio semejante. Según dicen muchos críticos, es un intento de los evangelistas de «dramatizar» al máximo los sufrimientos de Cristo, de demostrar que había padecido todo lo que se podía padecer, consiguiendo el máximo mérito gracias a sus sufrimientos. Por citar un solo nombre, nos referimos al viejo critico radical Bruno Bauer: «Los evangelistas han querido eliminar todo lo que parezca atenuar los sufrimientos de su Mesías». Y cita para confirmar supuestamente sus tesis —a Marcos y Lucas, para quienes Jesús, antes de

ser crucificado, rechazó el «vino mezclado con mirra» (o «mezclado con hiel») que constituía un eficaz anestésico que, haciendo perder el conocimiento, hacía menos agudos los dolores. No, Cristo no quiso plegarse a semejantes compromisos, rechazó cualquier paliativo, y ha querido beber hasta el fondo no el cáliz de un vino adormecedor sino el cáliz de un sufrimiento redentor.

¿Por qué entonces el episodio del Cireneo? ¿Por qué a los otros dos condenados no se les concedió esa atenuación de sus sufrimientos? Tenemos a un Jesús quebrantado en el cuerpo y aliviado en alguno de los sufrimientos que habría tenido que padecer. He aquí dos elementos que no encajan en ningún esquema preconcebido. Son dos elementos (asimismo confirmados por la historia) que hacen pensar que, también en este episodio, los evangelistas no los han inventado ni modificado y se han limitado a referir —guste o no— lo que realmente sucedió. Además —lo dice no un apologista cristiano, sino el mismo Ernest Renan)— se sirvieron del propio Cireneo, para hacerse relatar las particularidades de aquellas trágicas circunstancias cuando todos los discípulos se habían dado a la fuga.

Pero como ejemplo de contradicción un tanto humorística (si ello pudiera ser, dado lo dramático del tema), tenemos a Alfred Loisy. Según él, Simón de Cirene es introducido en escena por los sinópticos como un personaje de una «dramatización histórico-ritual» sobrepuesta a toda la narración del suplicio, cuya finalidad era demostrar que «a Jesús se le ahorró la humillación de llevar la cruz». Ello es realmente sorprendente, puesto que aquella «humillación» en el fondo era bien poca cosa comparada con todo lo que se nos narra. Y seguramente sería el padecimiento menor entre todos los que nos refieren los evangelistas, antes y después de llevar la cruz hasta el Gólgota.

¿Por qué San Juan no nos habla de Simón de Cirene? Responde a ello Loisy con la acostumbrada seguridad que le caracteriza: «Se dice que Jesús llevó por sí mismo la cruz porque el evangelista quiere demostrar la independencia de Cristo y su aceptación de la muerte». Pero esta "explicación" referente a Juan, ¿no está en contradicción con las otras "explicaciones" que se refieren a los sinópticos? Estas contradicciones de la lógica en nombre del racionalismo forman parte de las convicciones de ciertos críticos: «No sabemos lo que sucedió. Lo único cierto es que no sucedió lo que relatan los evangelios. Podrían contar cualquier cosa».

Hay que destacar el detalle importante de que todos los que niegan la historicidad del hecho no pueden recurrir como de costumbre a las profecías como «creadoras» del episodio. No es posible en efecto alegar ninguna profecía que justifique de algún modo la aparición de un Simón de Cirene.

Entonces recurren a la búsqueda de un origen «simbólico». El episodio no sería otra cosa que una especie de ejemplificación concreta de las palabras de Jesús, por las que «quien no carga con su cruz y viene tras de mí, no puede ser mi discípulo» (Lc 14, 27 y Mt 10, 38).

Pero en realidad, tanto Marcos como Lucas se refieren a una imposición forzosa, de una vejación, que designan con idéntico verbo griego, de origen persa. Y se da a entender de modo explícito que Simón de Cirene no tenía deseo alguno de tomar la cruz sobre sus hombros y seguir detrás de Jesús.

Lo de la exhortación a «cargar con la cruz» habría podido tener algo de verosimilitud si los evangelios hubieran relatado que algún discípulo del condenado se hubiera encargado espontáneamente de llevar el instrumento del suplicio. Pero, de acuerdo con los textos evangélicos, esta «explicación» no encaja. Además no se dice del Cireneo que tuviera algún tipo de relación de conocimiento o simpatía (como, por ejemplo, Nicodemo) con aquel Jesús, por cuya causa tuvo que modificar tan desagradablemente sus planes para la víspera de una fiesta que no podría celebrar porque se había

convertido en «impuro» por su contacto con el madero del patíbulo.

Volviendo, ya para terminar, al silencio de San Juan. ¿Por qué no aparece el Cireneo en el relato del cuarto evangelista? Dejando de lado las increíbles seudoexplicaciones al estilo de Loisy, cada evangelio es un reflejo de la sensibilidad y el punto de vista teológico del redactor, y no siempre estamos en condiciones de comprender en profundidad las razones de una inclusión o de una exclusión.

En este caso, sin embargo, tenemos cierta sospecha que se aproxima de algún modo a la certeza. En los primeros siglos surgió la herejía gnóstica de los «docetas» (del griego *dókeo*, parecer, aparentar) que afirmaban que en Jesús solo existía la naturaleza divina y, por tanto, su cuerpo de hombre era pura apariencia. Jesús no habría tenido una «encarnación», sino una «aparición». De todo ello se deriva la convicción de que Jesús, con su apariencia corporal, no podía sufrir, y por tanto no debía pasar por la inútil «puesta en escena» de la crucifixión. Según los docetas, lo que sucedió fue que hizo de chivo expiatorio aquel desgraciado Cireneo que casualmente pasaba por allí, y Jesús tomó su semblante, mientras el Cireneo asumía el suyo. Por tanto, sería Simón el que acabó en la cruz sobre el Calvario, mientras Jesús se ocultaba entre los verdugos que se mofaban de él. Esta tesis tan descabellada (a la que se refiere entre otros San Ireneo) se difundió por algunos lugares y llegó hasta Arabia influyendo sobre Mahoma. Y acabó convirtiéndose en la versión oficial para el islamismo, hasta el punto de que Simón de Cirene es conocido en el mundo musulmán como el «doble» de Jesús, crucificado y muerto en su lugar.

Cuando San Juan escribe su evangelio, la nueva fe sólo tenía algunas décadas de existencia, pero el docetismo era ya una herejía con la que la ortodoxia tenía que enfrentarse. Por ello es muy probable que el evangelista, haciendo uso de su derecho de seleccionar lo que iba a narrar a sus lectores, se «saltó» el episodio para no dar lugar a posteriores especulaciones heréticas. Pero lo cierto es que para entonces Simón de Cirene tenía ya un lugar asegurado para siempre en el *kérygma* de Cristo muerto y resucitado.

XX. Este dijo: «Puedo destruir el Templo»

EN este capítulo —y en los otros tres que le seguirán— nos ocuparemos del Templo de Jerusalén, de ese corazón del judaísmo, violenta (y misteriosamente) reducido a cenizas por los romanos, contra su propia voluntad, en el verano del año 70. Este es el origen del lamento por tres veces al día de los judíos practicantes y de su desgarradora plegaria: «¡Que tu voluntad sea que el Templo se reconstruya rápidamente en nuestros días!».

Todos los años —y precedido por dieciocho días de privación de vino y carne, además de dejar de cortarse la barba y los cabellos— tiene lugar el riguroso ayuno del 9 de Av (10 de agosto), y en el pequeño mueble donde se custodian los rollos del Pentateuco pueden verse adornos de color negro. Es el día en que se conmemora la destrucción total, cuando el sacrificio que se hacía a Dios desde la mañana al atardecer, con holocausto de víctimas sobre el altar, terminó para siempre.

Es evidente que nadie que haya leído atentamente los evangelios se preguntará por qué vamos a dedicar tanta atención al Templo de Jerusalén —tanto a su historia como a su destrucción— en un libro que investiga el misterio del sufrimiento y la muerte de Jesús. Hay que recordar el pasaje de Mateo, en el que Jesús comparece ante Caifás: «Los príncipes de los sacerdotes y todo el Sanedrín buscaban un falso testimonio contra Jesús para darle muerte. Pero no lo encontraron, a pesar de presentarse muchos falsos testigos. Al fin llegaron dos, que dijeron: "Este dijo: puedo destruir el templo de Dios y en tres días reconstruirlo"» (Mt 26, 59 − 61).

Idéntica acusación —con algunas interesantes variaciones que analizaremos más adelante— podemos ver en Mc 14, 55 − 59.

Lucas omite esta referencia en su evangelio, pero no así en los Hechos. A propósito de las acusaciones contra San Esteban, que terminaron con su lapidación, se repite: «Pues le hemos oído decir que aquel Jesús Nazareno destruirá este lugar y cambiará las costumbres que nos entregó Moisés» (Hch 6, 14)

Respecto a Juan, nos explica cómo pudo tener su origen la acusación y en qué se basaron los testigos capciosos citados por los dos primeros sinópticos: «Respondió Jesús y les dijo: Destruid este templo y en tres días lo levantaré». Sigue la reacción indignada de los judíos y la precisión del evangelista: «Pero él hablaba del templo de su cuerpo» (Jn 2, 18 − 22).

Por último, tanto Mateo como Marcos —insistiendo en la importancia de esta acusación en la condena— se refieren a los insultos de los que pasaban junto a la cruz de Jesús: «¡Tú que destruyes el Templo y en tres días lo reconstruyes, sálvate a ti mismo!» (Mt 27, 40 y Mc 15, 29).

Analizar el proceso y muerte de Jesús lleva consigo estudiar en profundidad cuestiones relacionadas con el Templo. Este no era únicamente el principal monumento y símbolo de Jerusalén. El Templo era la propia Jerusalén, o incluso todo Israel. Su destrucción significó la destrucción de toda la nación. Supuso el paso del hebraísmo al judaísmo, fase que todavía continúa (pese al regreso «sin Mesías» a Palestina; y a pesar de algunos proyectos actuales de reconstrucción a los que más tarde nos referiremos).

Esta destrucción trajo consigo la desaparición física, o por lo menos, la pérdida de significado de

toda la clase sacerdotal, compuesta sobre todo por los saduceos, y el pase a la economía de la sinagoga; la cual viene a ser un sustitutivo de necesidad, un lugar donde se ofrecen a Dios las palabras pero no las víctimas de los sacrificios y donde se impondría el dominio casi absoluto de los fariseos.

En aquella acrópolis situada al este de Jerusalén —en el monte Moria transformado más tarde en Sión, un nombre que designaba no sólo a la ciudad sino a toda la nación— no se limitaban a invocar al Eterno y a sacrificarle cantidades ingentes de animales. Allí —en el vacío e inaccesible *Sancta Sanctorum*, en el que únicamente podría entrar el Sumo Sacerdote una vez al año— estaba el escabel de Dios, el trono donde habitaba le *Shekinah*, su Presencia gloriosa.

Para Israel, el Templo lo era todo, y no sólo en el aspecto religioso sino también en el social y el económico. Hay que recordar que cuando se terminó en el año 64 d. de J.C., seis años antes de su destrucción, dieciocho mil trabajadores se quedaron sin empleo. La ley prescribía que había que acudir a él en peregrinación tres veces al año, en Pascua, en Pentecostés y en la fiesta de los Tabernáculos. No todos los judíos podían permitirse hacer los tres viajes, pero al menos todos los varones adultos debían acudir durante los días de Pascua, fechas en las que la ciudad y sus alrededores se transformaban en un gigantesco campamento. También los judíos de la diáspora respetaban el precepto, con frecuencia más allá del mínimo obligatorio de hacerlo una vez en la vida. Así pues, en la gran explanada exterior del Templo y en la sucesión de atrios reservados a los judíos, toda la nación se reunía, intercambiaba noticias, discutía sobre la Escritura y se confirmaba mutuamente en la solidaridad y en la fe.

Para los habitantes de Jerusalén, aquel lugar hacía las funciones cotidianas del ágora, en las ciudades griegas, del foro en las romanas o de lo que más tarde serían las plazas en las ciudades de la Edad Media cristiana. Y a los usos legítimos de un lugar de encuentro, se añadía un aspecto descaradamente comercial que suscitaría la patente irritación y la posterior reacción violenta de Jesús. El, como buen judío, aprendió de sus padres el respeto y el amor por el Templo: «Sus padres iban todos los años a Jerusalén por la fiesta de la Pascua. Y cuando tuvo doce años, subieron a la fiesta como era costumbre...» (Lc 2, 41 − 42). Tras haber perdido a Jesús, «al cabo de tres días lo encontraron en el Templo, sentado en medio de los doctores» (Lc 2, 46).

A poco de haber nacido, Jesús fue llevado a ese mismo lugar para la purificación de su madre tras el parto y «para presentarlo al Señor» como está escrito en la ley» (Lc 2, 22 − 23). También allí, y por una misteriosa fuerza del Espíritu Santo, fue «reconocido» por el anciano Simeón y por la profetisa Ana «que no se apartaba del Templo, sirviendo a Dios con ayunos y oraciones noche y día» (Lc 2, 37).

Cuando más tarde se convirtió en sujeto del tributo que obligaba a todo judío —bien estuviese en Israel o en la diáspora— para el mantenimiento y culto del Templo, Jesús lo pagó regularmente, sin poner ninguna objeción: «Cuando entraron en Cafarnaúm, los recaudadores del tributo se acercaron a Pedro y le dijeron: "¿No paga vuestro Maestro la didracma?" Respondió: "Sí"» (Mt 17, 24).

Habiendo curado a un leproso, Jesús le ordenó: «Ve, muéstrate al sacerdote y ofrece por tu purificación lo que mandó Moisés» (Mc 1, 44). Se trataba de hacer una ofrenda que debía efectuarse en el Templo de Jerusalén.

Su amor por el Templo era tal que San Juan, después de narrar la expulsión de los mercaderes, trae a colación el Salmo 68: «Se acordaron sus discípulos que está escrito: El celo por tu casa me consume» (Jn 2, 17)

Recordar todo esto sirve para destacar que el comportamiento de Cristo, tal y como nos lo describen los evangelios, es también un signo nada desdeñable de historicidad. Así lo admite el propio Guignebert: «Si hubiera rechazado el Templo y sus ritos, lo sabríamos con toda seguridad, ya que la tradición primitiva habría tenido un interés demasiado evidente como para no olvidarlo». Tenemos que recordar que un rechazo de aquel lugar y del culto que en él tenía lugar, habría sido muy cómodo para la Iglesia naciente, perseguida por la misma casta sacerdotal que había condenado a muerte a Jesús y que estaba sólidamente asentada en el propio Templo.

En este punto hay que notar asimismo que —cualesquiera que fuesen las relaciones de Jesús y sus discípulos con los esenios— el mensaje evangélico se aparta claramente (y en una cuestión fundamental) del parecer de los monjes del Mar Muerto. El origen de éstos fue un cisma sacerdotal y aunque no rechazaban el Templo ni invocaban sobre él la cólera divina —como hacían algunos en el Israel de la época, con el consiguiente riesgo de ser considerados blasfemos y castigados con la muerte—, hacían gala de cierto distanciamiento y frialdad hacia aquel lugar de culto. Y por lo que sabemos, no parece que los esenios salieran del Mar Muerto en peregrinación.

No era ésta la actitud de Jesús, que si bien llegó a profetizar que de aquella montaña construida por la mano del hombre no quedaría «piedra sobre piedra», no lo hizo con agrado sino con dolor: «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y lapidas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como la gallina reúne a sus polluelos bajo las alas, y no habéis querido! He aquí que vuestra casa va a quedar desierta» (Lc 23, 37 − 38). La lamentación de Jesús sobre la Ciudad Santa es en realidad una lamentación sobre el Templo, del que Dios se alejará, dejando desierta Su «casa» que era también la casa de todos los israelitas.

También en este tema los evangelios serían muy diferentes, si realmente hubieran tenido su origen en una manipulación de la primitiva comunidad cristiana. Esta se habría sentido encantada, especialmente después de la catástrofe del año 70, de apoyarse en un Mesías que rechazara el Templo, sus sacrificios y sus sacrificadores profesionales. Pero ello no habría correspondido a la verdad —pese a lo que digan los críticos por naturaleza— que parecen ser la primera preocupación de los redactores de los evangelios.

Esta fidelidad a los hechos y enseñanzas de Jesús resulta todavía más evidente en el texto de San Juan, escrito cuando la ruptura con el judaísmo y su culto se había consumado enteramente; cuando las palabras proféticas de Cristo sobre el templo se habían realizado trágicamente.

En cambio, encontramos en San Juan, de una forma más detallada que en los otros tres evangelistas, el episodio de la expulsión de los mercaderes del lugar sagrado. Un episodio sobre el que vale la pena reflexionar para intentar demostrar —con datos y hechos— que únicamente haciendo gala de imprudencia Guignebert pudiera escribir: «Estamos ante un episodio que es pura invención».

Teniendo en cuenta todo lo dicho sobre el amor de Jesús por el Templo, no puede extrañarnos su reacción cuando, al comienzo de su vida pública, «subió a Jerusalén. Se encontró en el Templo con vendedores de bueyes, ovejas y palomas, y con los cambistas sentados» (Jn 2, 13 − 14).

Esta es la versión de la escena en el cuarto evangelio, acusado con frecuencia de deformar la realidad con oscuros símbolos que no parecen tener relación con los hechos. Escrito (según parece) después de la catástrofe del 70, este relato hace salir a la luz a un testigo ocular, alguien que conoce los hechos mejor que los otros evangelistas. Se trata de alguien que debió contemplar el Templo en sus días

de esplendor, y en plena actividad, muy distintos de cuando fue reducido por los romanos a una explanada cubierta de ruinas arrasadas.

Después del año 70 habían cesado los sacrificios, pero el autor del evangelio conoce las tres clases de animales ofrecidos (bueyes, ovejas y palomas), sabe que el comercio se desarrollaba no fuera sino dentro del recinto sagrado, en el denominado «atrio de los gentiles», y sabe que el pago de los diezmos en el Templo hacía precisa la existencia de cambistas. Y algo que no era nada obvio: sólo un judío de antes del año 70 podía saber que el tesoro del templo sólo aceptaba una única clase de moneda, una en que no aparecieran imágenes de seres vivientes y que se acuñaba en el gran centro comercial de Tiro. Únicamente San Juan se refiere a aquellos modestos banqueros como «cambistas sentados», algo que conoce a ciencia cierta, pues lo ha visto.

La escena, no adecuada para aquel lugar, Jesús la había visto desde niño, desde sus primeras peregrinaciones en compañía de sus padres. Dice Giuseppe Ricciotti: «Pero entonces su vida pública aún no había comenzado, ahora en cambio su actividad se desarrollaría en plenitud y se comportaría como quien tiene autoridad (Mt 7, 19; Mc 1, 22), para dar pruebas también en esto de su misión».

Conocemos perfectamente la reacción de Jesús: «Y haciendo de cuerdas un látigo, expulsó a todos del Templo...» (Jn 2, 15). Sorprende que apenas nadie se haya dado cuenta del indicio de historicidad encubierto que nos es transmitido por un Juan que parece decirnos que él estaba allí presente. Lo que es traducido como «cuerdas», es en el original griego *ta schoinia* que, aparte del significado general de cuerda (hecha a base de juncos), tiene aquí también un significado específico de «ronzal», del lazo que se ponía al cuello de animales de gran tamaño. De ahí sacó Jesús las cuerdas necesarias para hacer un látigo que no debió ser nada flojo, teniendo en cuenta el uso y los resultados obtenidos. Se trataba de un ronzal porque en aquel lugar, destinado gran parte del tiempo al comercio de animales, había establos y por tanto, arreos que también se vendían entre otros muchos objetos en aquella explanada.

Nuestra impresión se acentúa más si leemos todo el pasaje evangélico: «Y haciendo de cuerdas un látigo, expulsó a todos del Templo, con las ovejas y los bueyes; tiró las monedas de los cambistas y volcó las mesas. Dijo entonces a los vendedores de palomas: ¡Quitad esto de aquí! No hagáis de la casa de mi Padre una casa de negocios» (Jn 2, 15 − 16).

Digamos que si bien todos los evangelistas refieren el episodio, únicamente San Juan lo relata con tanta precisión de detalles. Sólo este evangelista menciona el ronzal y lo relaciona con «las ovejas y los bueyes». Esto se debe a que Jesús solamente pudo encontrarlo y hacer con él un látigo en la zona reservada a estos animales. Con los cambistas, sólo le hicieron falta sus pies para volcar sus bancos, y con los vendedores de palomas, bastó su voz amenazadora. Así pues, esta relación del evangelista en modo alguno es casual.

¿Es casual que el evangelista supiera que, por causa del estiércol que se originaba, los vendedores de animales de mayor tamaño —bueyes y ovejas— estaban en una zona separada de los que vendían palomas? En efecto, Juan especifica al narrar que la actuación de Jesús se desarrolló en tres fases sucesivas, y que concuerdan con las disposiciones que, según fuentes extraevangélicas, regulaban el comercio en el Templo. Los animales de gran tamaño se situaban al sur en el llamado «pórtico real», el más alejado de los lugares sagrados del santuario propiamente dichos y que era también el de mayor tráfico comercial, estando situadas aquí las puertas principales.

Si bien San Juan es el más completo y detallado de los evangelistas, dando la impresión de haber

sido testigo presencial de los hechos, es únicamente San Marcos quien refiere un detalle que, a primera vista, tan sólo parece una curiosidad. Una vez que Jesús expulsó a los mercaderes, «no permitía que nadie transportara objeto alguno por el Templo» (Mc 11, 16).

«Objeto» es la traducción del griego *skeuos*, el equivalente a lo que en latín significativamente se llama *impedimenta*: equipajes, instrumentos de trabajo, objetos pesados y dificultosos de llevar. El lector no suficientemente atento o informado lee, quizás un tanto sorprendido, esta prohibición de Jesús, sin darse cuenta de que está ante otro indicio de autenticidad, una muestra de que los evangelistas saben perfectamente de qué están hablando. Para ellos Jerusalén no es un recuerdo lejano o una realidad de la que han oído hablar a otros, sino algo que conocen personalmente desde hace mucho tiempo.

En efecto, la literatura talmúdica salvó de la catástrofe del año 70 una ordenanza de la administración del Templo que prohibía atravesar la explanada llevando equipajes y mercancías. Asimismo esta disposición prohibía la introducción de bastones, sin duda para evitar que fueran utilizados como armas en cualquier posible tumulto.

Para comprender las razones de la «prohibición de paso» a todo aquel que llevase impedimenta, bastará con echar un vistazo a un plano de la antigua Jerusalén. Los muros del Templo tenían una extensión de medio kilómetro a lo largo de la ciudad, interponiéndose entre las zonas habitadas al oeste y la zona del valle del Cedrón y el monte de los Olivos al este. Esos mismos muros, aunque con una longitud superior a los 300 metros, se interponían entre el norte y el sur de la parte oriental de la ciudad.

Resulta evidente que para evitar dar toda la vuelta al inmenso conjunto, en especial aquéllos que transportaban pesos, resultaba más cómodo subir por las amplias escalinatas o declives, llegar a la explanada y atravesarla para bajar por el lado opuesto.

Así pues, resulta comprensible lo que pudiera parecer un tanto chocante: «No permitía que nadie transportara objeto alguno por el Templo». Para Jesús, el Templo debía ser sólo lugar de oración, expiación y adoración, no de comercio ni de trabajos serviles. El Lugar Santo por excelencia no debía servir de plaza de mercado ni de atajo. A modo de curiosidad, destacaremos la coincidencia con la decisión tomada por San Carlos Borromeo en Milán del siglo XVI. El santo obispo hizo amurallar las puertas del ábside y del transepto de la catedral que servían también de atajo a los descargadores para atravesar la plaza.

Pero el que los evangelistas conocían perfectamente el Templo puede deducirse de otros detalles. Citemos, entre otros, aquel versículo de San Juan que tiene casi el aspecto más del fragmento de una crónica que de un texto sagrado: «Se celebraba por entonces en Jerusalén la fiesta de la Dedicación. Era invierno. Se paseaba Jesús en el Templo por el pórtico de Salomón» (Jn 10, 22 − 23).

Encaja lo del período del año, puesto que la Dedicación, *Harmukah*, es una fiesta que se celebra en diciembre y está en relación con la luz, y para los judíos de la diáspora en tierra cristiana, es de alguna manera su «Navidad».

En lo que al Templo se refiere, no es tanto la referencia a un lugar concreto denominado «pórtico de Salomón» que sí que existía en el Templo. Esta es la más correcta e histórica localización para el discurso mesiánico que sigue a continuación: «Le rodearon entonces los judíos para preguntarle: ¿Hasta cuándo nos vas a tener en suspenso? Si tú eres el Cristo, dínoslo abiertamente» (Jn 10, 24).

El pórtico de Salomón era una impresionante hilera de 162 altísimas columnas de mármol blanco y con capiteles corintios, que se asomaba sobre el valle del Cedrón. Según sabemos por antiguas fuentes, era el lugar preferido para las discusiones religiosas como la que nos narra el evangelio de San Juan. Y si alguien quiere saber por qué, diremos que era una zona muy tranquila, que tenía acceso por una puerta principal y otra secundaria. Además era el sitio más alejado del ángulo del noroeste donde se alzaba la fortaleza Antonia, vista con horror por los judíos porque era la base principal de la guarnición romana cuando el gobernador venía a Jerusalén desde Cesárea Marítima. Es evidente que los judíos piadosos querían mantenerse lo más lejos posible de aquellos dominadores impuros, y sobre todo cuando estaban hablando de Yahvé.

Volviendo otra vez a la expulsión de los mercaderes, el que Guignebert la califique de «pura invención» no se debe únicamente a que vea en ella la acostumbrada materialización de las profecías del Antiguo Testamento que siempre ha obsesionado a investigadores como él. Su objeción principal radica en que «sería increíble que hubiese podido suceder un alboroto de esta clase sin que ello acarrease a Jesús consecuencias bastante desagradables». Es el mismo argumento aducido por Loisy para justificar su rechazo radical de la historicidad del episodio: «Si el incidente hubiera sucedido en realidad, no habría terminado ciertamente con una discusión académica acerca de la autoridad que Jesús se atribuía, puesto que la guarnición romana le habría arrestado inmediatamente».

Hay que admitir que no es una objeción que merezca dejarse en suspenso, pues merece una respuesta. Pero también hay que precisar aquí que Loisy cae en una de sus muchas equivocaciones. Y es que la administración sacerdotal del templo disponía de una numerosa y eficiente guardia (se trata de los «guardias enviados por los Sumos Sacerdotes» que menciona San Juan en el prendimiento de Jesús en Getsemaní), una guardia a la que competía el honor de mantener el orden dentro del recinto del Templo y, por tanto, intervenir en altercados del tipo al que nos referimos. Así pues, no se habría producido una intervención automática de la guarnición romana, tal y como creía Loisy, pues hubiera bastado una orden de los sacerdotes a su guardia.

Pero hay algo más. Es sabido que para los sinópticos este episodio tuvo lugar en los días anteriores al prendimiento de Jesús, mientras que San Juan lo sitúa al comienzo de su vida pública. En lo que coinciden los cuatro es en situar los hechos en la semana de Pascua. Precisamente en esos días la guarnición romana, reforzada para la ocasión de una legión de sirios procedente de la costa, permanecía recluida en sus alojamientos, dispuesta a no dar ningún pretexto para una de aquellas revueltas que con frecuencia se producían en época pascual.

Así pues, aunque habitualmente los soldados del gobernador no habrían intervenido en la explanada en una poco importante alteración del orden que competía a los guardias de los sacerdotes, menos que nunca lo habrían hecho en los días de Pascua en cuestiones que como las competencias judías sobre el Templo eran escrupulosamente respetadas.

Desde las grandes escalinatas que de la Torre Antonia conducían al Templo, los soldados romanos estaban dispuestos a intervenir de inmediato, pues los centinelas vigilaban desde allí día y noche, aunque solamente en situaciones extremas. Como aquella a la que se refiere el mismo Loisy, si bien nos parece que también sirve para desmentir las hipótesis de este autor: «Intentaban matarlo (se refiere a Pablo), cuando se anunció al tribuno de la cohorte que toda Jerusalén estaba amotinada. Este tomó enseguida soldados y centuriones y bajo corriendo hacia ellos...» (Hch 21, 32 − 33)

Estamos ante una voz de alarma, ante el temor a una insurrección generalizada, muy superior al de

por sí gravísimo intento de linchamiento de un hombre, pues los romanos se habían reservado cuidadosamente el derecho de ejecución de la pena capital. Por tanto, no se trataba de un simple altercado entre judíos como debió de parecer lo de aquel rabbí de Galilea arremetiendo con el látigo contra los mercaderes. Además el episodio de los Hechos que tiene como protagonista a Pablo, no tuvo lugar en época de Pascua, con la consiguiente aglomeración de gente y la explosiva tensión ante el advenimiento del Mesías. De una lectura cuidadosa del pasaje parece deducirse que la intervención romana no tuvo lugar dentro del recinto del Templo (Hch 21, 30): «Prendieron a Pablo (los judíos), lo arrastraron fuera del Templo e inmediatamente cerraron las puertas».

Por tanto, la cuestión se reduce a lo siguiente: Aun admitiendo que la expulsión de los mercaderes no fuera verdadera», porque si hubiera sucedido en realidad los romanos hubieran intervenido de modo expeditivo, por no decir brutal, la cuestión planteada sigue siendo válida. ¿Por qué no intervino al menos la guardia del Templo? Pues porque ésta solo podía intervenir por una orden de los sacerdotes, y a éstos les convenía echar tierra sobre el asunto.

Es precisamente —junto con otros asuntos relacionados con los relatos evangélicos referentes al Templo-lo que intentaremos ver en el capítulo siguiente.

XXI. «Han profanado tu santa casa»

RECORDÁBAMOS en el capítulo anterior cómo los cuatro evangelistas refieren el episodio de la expulsión de los mercaderes. Decíamos asimismo que no pocos críticos niegan la historicidad de los hechos por las razones mencionadas por Loisy: «Si el incidente hubiera sucedido en realidad, no habría terminado ciertamente con una discusión académica acerca de la autoridad que Jesús se atribuía, puesto que la guarnición romana le habría arrestado inmediatamente».

Veíamos asimismo que semejante afirmación ignoraba que siempre (y más en la semana de Pascua en la que todos los evangelistas sitúan el episodio) la guarnición romana se abstenía de intervenir, salvo en casos extremos. También recordábamos cómo el Templo tenía a su disposición una numerosa y bien armada policía, cuyo cometido era intervenir en altercados como aquél en que Jesús fue protagonista.

Pero también teníamos que admitir que la cuestión se centraba en estos términos: ¿Por qué no intervino la guardia del Templo?

Porque sólo podía intervenir por orden de los sacerdotes. Y éstos no tenían interés alguno en dar semejante orden. Es más, su interés radicaba en minimizar todo el asunto, en «reducirlo» como dirían los romanos de hoy.

El por qué nos lo explica de forma clara y explícita San Marcos que, después de narrar la expulsión y precisar que «no permitía que nadie transportara objeto alguno por el Templo» (que como hemos visto, más que un detalle curioso, es otro indicio concreto de historicidad), escribe: «Y les enseñaba diciendo: "¿No está escrito: Mi casa será llamada casa de oración para todas las gentes? " Pero vosotros la habéis hecho una cueva de ladrones»

Y continúa este evangelista: «Y llegó esto a oído de los príncipes de los sacerdotes y de los escribas, y buscaban el modo de acabar con él, pues le temían porque toda la gente estaba admirada de su doctrina» (Mc 11, 16 − 18)

Por tanto, el que no fuera ordenada la intervención de los guardias se debió al temor a la reacción del pueblo. Ese mismo temor indujo al Sanedrín a buscar un traidor en el entorno de Jesús para proceder a una detención discreta, a escondidas de la gente. Es algo completamente verosímil, sobre todo en los días anteriores a la Pascua cuando aumentaban las tensiones por las expectativas mesiánicas, con frecuencia atizadas hábilmente por los nacionalistas zelotes que buscaban originar desórdenes para poner en dificultades a la odiada casta sacerdotal, considerada por ellos como cómplice de los dominadores romanos. Sería precisamente el extremismo de los zelotes el que provocaría —a partir del año 66— la gran revuelta que llevó a la destrucción del Templo.

Así pues, y sin llegar todavía a grandes extremos, en casi todas las Pascuas se producían acontecimientos a menudo sangrientos. Es San Lucas quien también nos da testimonio de ello: «Llegaron en aquel momento unos que le contaron lo de los galileos, cuya sangre había mezclado Pilato con la de sus sacrificios» (Lc 13, 1).

Fue la prudencia política la que debió aconsejar a los que tenían la potestad de hacer intervenir a los guardias renunciar a hacer uso de ella en aquel lugar, en aquel momento y con aquel hombre.

Pero todavía hay más. Si la casta sacerdotal minimizó lo sucedido y renunció a intervenir por el momento (aunque reservándose el derecho de tomar medidas extremas en el momento y lugar oportunos contra aquel intolerable provocador), fue porque ella también tenía los pies de barro. Los tres sinópticos, y no solamente Marcos, atribuyen a Jesús para justificar su acción, citas de dos de los principales profetas: Isaías y Jeremías. Y es que a pesar de las advertencias y amenazas de la Escritura y de la entera tradición de Israel, los sacerdotes que administraban el Templo permitían su profanación con un descarado comercio. Y lo permitían (como señala, entre otros, el especialista judío Joseph Klausner) porque existían acuerdos de tipo económico entre los comerciantes y la administración, la cual a cambio de la concesión de licencias de venta —con puestos que llegaban hasta casi por detrás del Santa Santorum— obtenía abundantes beneficios.

La concesión de estas lucrativas licencias no era algo oficial porque, de ser así, habría sido un contraste muy grande con el sentimiento religioso que hacía de aquel lugar únicamente una «casa de oración», por emplear la expresión de Isaías. Los propios sacerdotes habían elaborado —y debían aparentar ser sus escrupulosos guardianes— un reglamento de régimen interno que prohibía expresamente el comercio contra el que Jesús protestó, así como el atajo para hacer más corto los desplazamientos, Dicho atajo fue concedido de manera ilegal a cambio del pago de un peaje.

Así pues, aquel galileo fanático que —según algunos críticos poco informados— debería haber sido detenido inmediatamente, en realidad no podía serlo porque tenía razón. Además si hubiesen intervenido, estaba el temor a la reacción popular que se multiplicaba por el hecho de que los «guardianes de la ley» sabían muy bien que ésta estaba de su parte.

Lo confirma en el propio texto evangélico otro de esos detalles que parecen escapar no sólo al lector corriente sino a muchos especialistas. ¿Actuaron los sacerdotes descuidadamente o sabían bien lo que hacían? El detalle que nos interesa aparece en San Juan que, como hemos visto, no sólo es el evangelista más «espiritual» sino también el más informado desde el punto de vista histórico. En efecto, tras el relato de la expulsión, continúa: «Entonces los judíos le respondieron y le dijeron: ¿Qué señal nos das para hacer esto?» (Jn 2, 18).

A Jesús no se le hizo frente con guardias armados por haber hecho aquello, sino que se le preguntó si tenía alguna autorización superior para hacerlo. No se ponía pues en cuestión la legitimidad de la expulsión de los mercaderes sino la legitimidad de quien la llevó a cabo: «¿Qué señal nos das para hacer esto?». Sabían los «judíos» (así les llama habitualmente San Juan, si bien no se refiere al pueblo sino sobre todo a la casta sacerdotal) que su lucrativa inhibición en el Templo no era conforme a las enseñanzas de los profetas, pero «legalmente» sólo podría reprochárselo alguien que tuviese autoridad, alguien que estuviese en condiciones de demostrar que había recibido una misión religiosa.

Como estamos viendo, también aquí todas las piezas encajan en su sitio con materiales que provienen de uno u otro evangelio. Estamos muy lejos de esa «inverosimilitud» a la que, con imprudencia o superficialidad, se refieren determinados críticos. Realmente sorprenden un poco las conclusiones apresuradas de ben Chorin que habitualmente se muestra más prudente que algunos especialistas cristianos, siempre dispuestos a declarar «no históricos» los episodios evangélicos. Dice este investigador israelí: «La escena de la purificación del Templo con la expulsión de los mercaderes resulta demasiado bella para ser verdad». ¿Por qué la «belleza» debería estar aquí en oposición a la verdad? La única razón aportada por ben Chorin (que pese a todo confirma la concordancia de los detalles del suceso con nuestros conocimientos del mundo judío) es la que habitualmente se suele emplear para

demostrar la consistencia del episodio, buscando respuestas en los propios evangelios: «El hecho, perturbador del orden público, no habría podido concluir sin una detención».

Evidentemente ben Chorin busca el origen de este episodio, como suele ser habitual, en cualquiera de las profecías del Antiguo Testamento a la que los evangelistas habrían querido dar cumplimiento. En el caso presente, se trataría de la profecía de Zacarías 14, 21, situada al final del libro, y que el especialista israelí transcribe del siguiente modo: «Y no habrá aquel día más mercader en la casa del Señor de los Ejércitos».

Pero en realidad, si hacemos una comprobación, descubrimos que estas palabras no corresponden al texto auténtico que dice lo siguiente: «Y no habrá aquel día ningún cananeo en la casa del Señor de los Ejércitos». Hay una diferencia entre «cananeo» y «mercader». Se trata de una modificación un tanto abusiva que el investigador explica de manera sorprendente, al afirmar que «dado que los cananeos eran comerciantes habrá que leer el "cananeo" de Zacarías como si se tratara de "mercader"...». Nos confesamos perplejos porque semejante interpretación parece ser una verdadera manipulación en apoyo de una tesis preconcebida: la expulsión de los mercaderes tiene que encontrar una explicación no en un hecho verdadero sino en una profecía del Antiguo Testamento, y si ésta no se encuentra, se modifica el texto.

Para terminar ya con el tema de la expulsión, tenemos todavía una dificultad: la divergencia cronológica entre San Juan y los sinópticos. El que no es un tema aislado se refleja en la explicación que hace Giuseppe Ricciotti. Es una explicación que no tiene nada de inverosímil y que además es bastante convincente: «El cuarto evangelio narra la expulsión de los mercaderes del templo al comienzo de la vida pública de Jesús, pero los sinópticos la narran al final. Muchos investigadores considerando imposible concordar ambas narraciones, han pensado que se trata de hechos diferentes. En nuestra opinión fue un solo hecho y tuvo lugar al comienzo de la vida pública, como señala expresamente San Juan, que cuida bien la cronología. Si los sinópticos llevan el hecho al final de la vida pública, lo hacen por razones de hilo argumental y muy especialmente por la circunstancia de que, en su exposición sumaria y con bastante frecuencia no cronológica, narran explícitamente una única estancia de Jesús en Jerusalén (en vez de las cuatro que menciona San Juan) y por ello sólo podían narrar el episodio de la expulsión de los mercaderes durante la única estancia por ellos referida».

El que San Juan prefiera respetar la cronología de los acontecimientos puede apreciarse en que da una fecha exacta (uno de los pocos casos en los evangelios): «Los judíos le replicaron: "En cuarenta y seis años se construyó este Templo, ¿y tú lo levantarás en tres días?"» (Jn 2, 20).

Se trata de un testimonio que «encaja» y resulta verosímil en un contexto que también lo es.

A todo ello podemos añadir otros dos versículos de San Juan: «Tomaron (los judíos) entonces piedras para tirárselas, pero Jesús se ocultó y salió del templo» (Jn 8, 59); y «De nuevo tomaron los judíos piedras para apedrearlo» (Jn 10, 31). E incluso se puede añadir un tercero antes de la narración del episodio de la mujer adúltera, que según la ley debía ser apedreada, y que fue llevada al Templo al que «al amanecer Jesús volvió de nuevo» (Jn 8, 2).

Lo cierto es que cuarenta y seis años después del comienzo de la gran reconstrucción ordenada por Herodes, las obras todavía continuaban y no se concluirían hasta pasados más de treinta años. Es perfectamente lógico que en plena actividad de aquellas obras los judíos tuvieron a su disposición la materia prima —las piedras— para un apedreamiento. Lo habitual es que no se hubieran encontrado en

cantidad suficiente en otro lugar que en las afueras de las murallas, pues sabemos por las fuentes antiguas que, entre los elementos que embellecían a Jerusalén, estaban las calles enteramente pavimentadas con grandes adoquines de piedra al estilo romano. Una vez más tenemos aquí un detalle oculto pero certificado por alguien que fue testigo de los hechos.

Después de haber analizado la historia, nos falta, en lo que al Templo se refiere, volvernos hacia el misterio. Será interesante preguntarse acerca del significado que aquella enorme construcción encierra. Este significado va más allá del judaísmo antiguo y contemporáneo, de Jesús o de la primitiva comunidad cristiana de origen judío. Se trata del misterioso significado que el Templo —tras su total destrucción en el año 70— tiene tanto para el judaísmo que le sobrevivió como para el cristianismo. Quizá el Templo continúe manteniendo hoy su función sagrada dando testimonio de Dios incluso cuando tan solo es un recuerdo de lo que fue.

Guindo Cavallieri, un biblista recientemente desaparecido y que a su competencia científica unía el conocimiento religioso indispensable para el creyente que lee la Escritura, decía: «Sobre la explanada de Jerusalén, en los restos de lo que fue el santuario de la Ciudad Santa, la fe vislumbra el cumplimiento de profecías sobre este signo visible "hasta que se cumplan los tiempos de las naciones"».

La cita que hace Cavallieri procede del texto de San Lucas, único de los evangelistas que en el «discurso escatológico» (en el que se mezclan preanuncios del fin de la Ciudad Santa y del fin del mundo) atribuye a Cristo una predicción: «Jerusalén será pisoteada por los gentiles, hasta que se cumplan los tiempos de las naciones» (Lc 21, 2'1).

Los «tiempos de las naciones» son los nuestros, comprenden toda la historia desde la Muerte y Resurrección de Cristo hasta su regreso, cuando entre los signos que la anuncien —asegura San Pablo— estará la entrada en la Iglesia de todo el pueblo judío: «Porque no quiero, hermanos, que ignoréis este misterio, para que no presumáis de sabios: el endurecimiento ha venido a una parte de Israel, hasta que entre la plenitud de los gentiles; y así todo Israel se salvará ...» (Rom 11, 25 − 26).

Volviendo a la profecía de Jesús según San Lucas, «pisotear Jerusalén» equivale a «pisotear el suelo del Templo», teniendo en cuenta que la ciudad era santa porque albergaba aquel lugar santo por excelencia, el trono donde habitaba el Espíritu de Dios. Y resulta verdaderamente singular que hasta hoy —es decir, más de 1.900 años después— la profecía se haya cumplido rigurosamente.

Hay que decir que se ha cumplido a pesar de la propia voluntad de los judíos. Veamos de qué modo.

Sobre el muro donde finalizaba el atrio de los Gentiles, abierto a todos, podían leerse rótulos en hebreo, griego y latín: las mismas lenguas del cartel que Pilato hizo colgar de la cruz del Nazareno. Estos rótulos (de los que se han descubierto recientemente dos; y uno de ellos todavía conserva señales de los golpes recibidos durante el asedio y destrucción de la ciudad) advertían muy seriamente que todo no judío que traspasara aquel límite, sería castigado con la muerte.

Tras la caída de Jerusalén, la situación se alteró por completo. El emperador Adriano, tras finalizar la segunda rebelión judía, hizo cambiar el nombre de la ciudad por el latino Aelia Capitolina, y sobre la explanada del Templo —arrasado más de medio siglo antes por Tito— mandó instalar estatuas dedicadas a los dioses paganos. En el lugar en que estuvo situada la puerta sur, orientada hacía Belén hizo colocar una cabeza de cerdo. Era la enseña de la Legión Décima Fretensis, que custodiaba las ruinas de la ciudad; pero también era una tremenda ofensa para un pueblo que consideraba al cerdo como el animal

impuro por excelencia, un símbolo del mismísimo diablo. Desde el año 70, el tributo que todos los judíos, ahora en la diáspora, debían destinar al Templo seguía siendo recaudado, pero no ya con destino a la casa de Yahvé, sino para aquel templo de Júpiter sobre el Capitolio de Roma, donde Tito había culminado su victoria depositando, ante el altar de Zeus, los despojos que consiguiera salvar en el santuario de Jerusalén. Se trataba del gran candelabro de oro de siete brazos, la mesa —también de oro macizo_— sobre la que se colocaban los panes de la proposición, y un ejemplar de la Torah, la Ley judía.

Y sobre todo está el hecho de que Adriano expulsó de la nueva Aelia Capitalina y de sus alrededores, mediando una gran distancia, a todos los judíos. Estos no podrían aproximarse a las murallas, y mucho menos franquearlas, si no querían ser muertos en el acto. Donde únicamente los circuncisos podían entrar, ahora podía entrar todo el mundo excepto ellos.

Durante el reinado de Constantino, y sobre la explanada que perteneció al Templo, los cristianos, como en tantas otras partes de Jerusalén, edificaron una iglesia. Luego vino el fallido intento de reconstruir el santuario judío durante la efímera restauración de los cultos paganos en el reinado de Juliano el Apóstata, y al que nos referiremos más adelante. Más tarde, en el siglo VIII, la invasión árabe convertiría a la explanada en uno de los lugares más sagrados del islamismo: *Haram ash-sherif*, es decir «el noble recinto sagrado».

En efecto, los musulmanes afirman que también Mahoma quiso reconocer la santidad de Jerusalén y, concretamente, del lugar donde se alzaba el Templo dedicado al Dios único. Así, al acercarse el momento de su muerte, el Profeta habría volado hasta allí —donde le esperaban Abrahán, Moisés y Jesús — a lomos de Burak, una burra alada. Y también desde allí habría ascendido al cielo.

En ese mismo siglo VIII, y junto a la roca que había servido de altar para los sacrificios judíos, los musulmanes construyeron la llamada mezquita de Ornar, y algunas décadas después edificaron la mezquita Al Aqsa, «la lejana», pues entonces era la más lejana de la Meca. Pero el 15 de julio de 1099 (y por un periodo de 88 años, hasta 1187) irrumpieron allí los cruzados que transformaron la mezquita de Omar en iglesia, mientras que Al Aqsa pasaría a ser primero palacio del rey Balbino, rey latino de Jerusalén, y después la sede central de los caballeros del Temple, así llamados por el lugar donde estaba ubicada. Al retirarse los cristianos, estos lugares volvieron al culto musulmán, al que desde entonces pertenecen.

Cuando en 1967 los judíos se hicieron por la fuerza de las armas los dueños de esta parte de la ciudad, después de casi dos mil años sin controlar por entero Jerusalén, el general Moshe Dayan —en nombre del gobierno de Israel— dio garantías a los musulmanes sobre el libre y exclusivo uso de la explanada. Y no sólo por las razones políticas de evitar la exasperación de los vencidos que consideran al lugar como el más sagrado después de La Meca, sino también y sobre todo por razones religiosas judías.

En efecto, tras la destrucción del Templo, los judíos se autoprohibieron para siempre acceder al lugar donde fue construido, pues afirmaban que no estaban en condiciones de establecer dónde se encontraba la sala consagrada del Sancta Sanctorum. No entrarían en la explanada porque temían pisar un lugar que ningún pie humano puede ya tocar, desde el momento en que tras el fin de los sacrificios y del sacerdocio, no hay ya ningún Sumo Sacerdote, único hombre autorizado para poner allí sus plantas.

Resulta verdaderamente sorprendente que todo parezca confirmar la profecía que San Lucas atribuye

a Jesús en el sentido de que hasta el fin de los tiempos, únicamente los «gentiles» pisotearían Jerusalén, es decir pisotearían su lugar más importante por excelencia, es decir la explanada del Templo.

Los judíos de hoy, que controlan nuevamente su capital, se limitan a reunirse en la sinagoga al aire libre situada junto al Muro que —significativamente— recibe el nombre de las Lamentaciones. Allí se llora de verdad, y con grandes llantos, en el aniversario del día en que los romanos destruyeron la casa de Dios. Se puede contemplar un desgarrador rito rabínico durante la visita al Muro, un rito que no puede por menos de emocionar a un cristiano que medite sobre los misterios de su fe. Se trata sobre todo de aquellos misterios a los que se refiere el judío Pablo en su Epístola a los Romanos: «Entonces, ¿qué? Que Israel no alcanzó lo que buscaba... ¡De ninguna manera! sino que por su caída vino la salvación de los gentiles, de modo que aquellos se llenan de celos. Y si su caída es riqueza para el mundo y su mengua riqueza para los gentiles, ¡que no será su plenitud!» (Rom 11, 7; 11 − 12)

Después de haber besado las enormes piedras de lo que queda del descomunal edificio, los peregrinos judíos entonan el Salmo 78: «Oh Dios!, han entrado las gentes en tu heredad, han profanado tu santo recinto y han reducido Jerusalén a un montón de escombros... Somos el escarnio de nuestros vecinos, la irrisión y el desprecio de los que nos rodean. ¿Hasta cuándo, ¡oh, Señor!, habrás de estar airado para siempre? ...» A continuación el rabino entona una letanía: «Por el Templo que ha sido destruido. Por los muros que han sido derribados. Por nuestra grandeza desaparecida...». Y a cada invocación, los presentes responden: «Estamos postrados, solos, y en lamentación...».

Somos conscientes ciertamente de que son necesarias la prudencia y la delicadeza para abordar un tema semejante. Sin embargo, es un hecho objetivo que existe un halo de misterio inexplicable según los habituales métodos históricos —, que la sombra de las profecías se cierne en torno a este pedazo de tierra desolado. Allí y durante milenios, han sido atraídos de manera irresistible— dando con frecuencia su vida para conquistar aquel lugar o para que no les fuera arrebatado —los fieles de las tres grandes religiones monoteístas del mundo.

Pero en el próximo capítulo ahondaremos de forma más incisiva (y esperemos que no temeraria) en el núcleo de los misterios y profecías referentes al Templo y al lugar en que se alzaba.

XXII. «Por impulso de un dios»

ALUDÍAMOS anteriormente a que la prohibición a los judíos (primero impuesta, y luego autoimpuesta) de acceder al lugar donde se alzaba lo que no sólo era una parte de Jerusalén sino el símbolo de la propia Ciudad Santa, da un halo de misterio a las palabras de Jesús referidas por San Lucas: «Jerusalén será pisoteada por los gentiles, hasta que se cumplan los tiempos de las naciones» (Lc 21, 24).

Pero los tres sinópticos, y muy especialmente Lucas, refieren otra profecía que antes no hemos mencionado y de la que vamos a ocuparnos ahora. Veamos dicha profecía en la versión de Mateo: «Salió Jesús del Templo y, cuando se alejaba, se le acercaron sus discípulos para mostrarle las edificaciones del Templo. Pero les dijo: "¿Veis todo esto? Os lo aseguro: no quedará aquí piedra sobre piedra que no sea destruida"». (Mt 24, 1 − 2). De modo similar se expresan Mc 13, 2 y Lc 21, 6.

En San Mateo la profecía de la destrucción viene precedida de extensas y duras invectivas contra los «escribas y fariseos», invectivas que terminan con el llanto de Jesús por Jerusalén: «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y lapidas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como la gallina reúne a sus polluelos bajo las alas y no habéis querido! He aquí que vuestra casa va a quedar desierta. Pues os digo que ya no me veréis hasta que digáis: "¡Bendito el que viene en nombre del Señor!"». (Mt 23, 37 − 39).

La expresión «vuestra casa va a quedar desierta» suele aparecer en cursiva en las ediciones modernas, puesto que se trata de una cita de Jeremías y Ezequiel. Estos dos profetas habían anunciado que Dios abandonaría el Templo de Jerusalén, Su casa y la del pueblo de su Alianza, Israel.

Entramos ahora en el núcleo del misterio —realmente inquietante en el que queremos profundizar. Es evidente que en la actualidad, en lugar del gran santuario, solo podemos ver una explanada sobre la que se alza una mezquita perteneciente a una fe hermana y al mismo tiempo rival como es la musulmana. Y lo cierto que todo ello se corresponde con una profecía de Jesús. Estas ruinas podrían ser perfectamente un signo a la vez mudo y tremendamente elocuente («Os digo que si estos callan, gritarán las piedras» (Lc 19, 40), de la verdad mesiánica del Galileo.

Es seguro que cualquier racionalista creerá estar en lo cierto al afirmar que los evangelios fueron escritos después del año 70, es decir tras la destrucción del Templo, y por tanto, las comunidades cristianas presentaron como una predicción de futuro lo que ya entonces era una trágica realidad.

Pese a todo, no existe una completa seguridad de que los sinópticos —pues de ellos sobre todo se trata— se escribieran realmente después de la catástrofe. Y es menos seguro todavía después de los descubrimientos de evangelios escritos originariamente en hebreo y arameo, de los que los textos en griego no serían más que fieles traducciones.

Pero aunque admitamos —aún sin admitirlo con demasiada facilidad— que los evangelios, y en especial los sinópticos, sean posteriores al año 70, hay que reconocer que ni siquiera entonces nadie podía predecir lo que realmente sucedería y que era anunciado en aquellos textos. Nos referimos a la interrupción definitiva del sacrificio («vuestra casa va a quedar desierta») en un lugar que había sido sagrado y que no había sido «pisado» más que por los judíos. No olvidemos tampoco que el Templo destruido en el año 70 era el tercero construido en aquella explanada por los israelitas. Era lógico

suponer que su indomable fe y el esfuerzo de todo un pueblo no habrían vacilado en reconstruir un cuarto templo. De hecho, parece que se intentó hacerlo en el año 132, en la época de la segunda rebelión, pero no pudo conseguirse por la contraofensiva romana, una vez más tan violenta como devastadora.

Otra vez se intentó reconstruirlo en el año 362, esta vez con la ayuda del emperador Juliano el Apóstata que debió de ser movido a ello por su deseo de ayudar a los judíos a desmentir las profecías evangélicas a las que nos referimos. Pero aquella reconstrucción tuvo que interrumpirse de forma inesperada por una misteriosa oposición divina. Se trata de una historia fascinante (y bastante olvidada) sobre la que volveremos más adelante. No menos interesante sería referirse también a la aparición de proyectos de reconstrucción en el Israel de hoy, pero para no anticipar acontecimientos, diremos únicamente que las muchas dificultades (puestas entre otros, por los ortodoxos) se añade lo tremendo que sería tocar un lugar sagrado del Islam, al demoler (y ello no podría ser de otro modo) dos de sus mezquitas más veneradas, con lo que se desencadenaría una «guerra santa» de tal magnitud que el actual enfrentamiento con los musulmanes no sería más que un pálido reflejo.

Lo cierto es que los judíos practicantes de hoy (y presumiblemente también los del futuro) rezan tres veces al día: «¡Que sea tu voluntad que el Templo sea pronto reconstruido!». Esto fue lo pronosticado por los evangelios y nadie hubiera podido preverlo, cuando fueron escritos, desde un punto de vista meramente humano.

También contribuyen a hacer inquietante y misteriosa la profecía de Jesús sobre la destrucción inminente y definitiva del Templo las circunstancias en que esa destrucción tuvo lugar. Estas circunstancias fueron narradas por un testigo fuera de toda duda como Flavio Josefo, el dirigente judío que se pasó a los romanos y que fue historiador de su victoriosa campaña, aunque no llegara a renegar de la fe de sus padres. Al contrario, Josefo fue un convencido e incansable apologista hasta el fin de sus días.

Como es sabido, Flavio Josefo —que procedía de una familia ilustre y que sólo tenía 29 años cuando estalló la primera rebelión contra Roma— dirigió la defensa de Galilea y, después de la derrota de sus hombres, estuvo entre los escasísimos supervivientes a los que se les respetó la vida. Al ser hecho prisionero fue llevado ante el comandante en jefe romano, Vespasiano, a quien pronosticó que se convertiría en emperador. Cuando esto sucedió dos años después, en el 69, fue puesto en libertad y, en su función de intérprete y experto en asuntos judíos, estuvo a las órdenes del nuevo responsable de las operaciones del ejército romano, Tito, hijo de Vespasiano. Después de la destrucción de Jerusalén y de la definitiva ruina de Israel, Josefo se estableció definitivamente en Roma donde escribiría *La guerra de los judíos*, en la que describe la formidable tragedia de la que fue protagonista y testigo entre los años 66 y 70.

Da que pensar y tiene algo de enigmático y de misteriosamente providencial que no sólo haya un testimonio escrito sino que se haya conservado precisamente el testimonio de alguien que no era cristiano sobre los hechos que Jesús profetizó. Las atrocidades de la segunda catástrofe, en el año 132, no debieron ser inferiores a las de la primera, pero allí no hubo un Flavio Josefo ni nadie que nos narrara la historia, por lo que no sabemos demasiado de aquellos acontecimientos, salvo lo fundamental.

El asunto se hace aún más misterioso (hay quien ha hablado de un designio providencial) teniendo en cuenta que la mayor parte de la historiografía de la Antigüedad se ha perdido en medio de los incendios y destrucciones, en la dispersión de las bibliotecas y los archivos. Un destino semejante debería de haber sido el de *La guerra de Los judíos*, ya que la versión original, escrita en arameo, tuvo

una difusión muy limitada, pues además fue silenciada y destruida —en la medida en que pudieron— por las comunidades judías supervivientes, que no perdonaban a Josefo el «traidor» el haberse «vendido» a los romanos.

Una suerte similar —pese a la protección del emperador, del que el historiador había tomado el nombre en reconocimiento a la dinastía Flavia— tuvo la traducción griega, llevada a cabo por el propio Josefo. Al desprecio que en el Imperio se sentía por los judíos, había que añadir la irritación por la reciente revuelta, tan sangrienta como costosa y cuyos gastos llevaron al aumento de los tributos de los pueblos aliados y sometidos. Pocos serían los que tuvieran ganas de leer algo referente a aquellos rebeldes fanáticos y obstinados, aplastados como moscas por la apisonadora de las legiones romanas. Por si fuera poco, lo que se nos ha conservado de la historiografía antigua nos demuestra que pocas veces estaba basada en fuentes directas, en la búsqueda de documentos, en testimonios extraídos del acontecer mismo de los hechos. Con demasiada frecuencia, las historias de la Antigüedad eran en realidad una composición laudatoria en honor de los gobernantes, una selección —poco crítica y que sólo tenía en cuenta las tendencias ideológicas y políticas del historiador— de noticias de segunda o tercera mano, de tradiciones más o menos verdaderas sobre las que el escritor vertía una serie de consideraciones moralizantes.

En el caso de Flavio Josefo, estamos en cambio ante un reportaje periodístico, cuyo redactor es uno de los más ilustres hijos de la casta sacerdotal judía. Josefo había nacido en la propia Jerusalén. Su padre pertenecía a la primera de las veinticuatro familias sacerdotales, y su madre procedía de la estirpe real de los Asmoneos. En su adolescencia y más tarde en su juventud, convivió con los fariseos, los saduceos y hasta con los esenios, con los que pasó tres años en las orillas del Mar Muerto.

Resulta bastante significativo (y quizá misterioso desde el punto de vista sobrenatural) que un judío de este rango se pasara a las filas de los romanos. Por lo que se ve, no debió de tratarse de una deserción para salvar la vida, puesto que en la batalla Josefo había dado muestras de tenerla en poca estima. Como comandante de la plaza fuerte de Jotapata, en Galilea, Flavio Josefo resistió a los romanos durante 47 días, con una fuerza y coraje tal que el propio Vespasiano quedo impresionado y éste fue uno de los motivos que le salvaron la vida. Por otra parte —como él mismo recordó en uno de sus discursos ante las murallas de la Ciudad Santa asediada, a la que quería inducir a la rendición— el pasarse a las filas de los romanos llevó a la cárcel a todos sus familiares, atrapados en el interior de Jerusalén.

Su decisión no supuso el abandono de una fe a la que permaneció fiel durante toda su vida, siendo uno de sus defensores a ultranza. Precisamente su última obra es *Contra Apionem*, una apología del judaísmo que trata de salir al paso de las calumnias y fantasías que corrían por el Imperio, especialmente en las despreciativas obras de autores griegos.

Lo que llevó a Josefo a pasarse al bando enemigo fue sobre todo un convencimiento, que otros judíos también compartían y que él proclamó en uno de sus discursos, cuando con la voz entrecortada y lágrimas en los ojos quiso persuadir a Juan de Giscala —el temible jefe zelote partidario de la resistencia a ultranza— a rendirse a los sitiadores. Estas fueron las palabras exactas que Josefo empleó en aquella ocasión: «Creo que Dios ha abandonado este lugar sagrado y se ha puesto de parte de los romanos a los que vosotros combatís».

Así pues, alguien que no era cristiano, un miembro de la casta sacerdotal del antiguo Israel, estaba convencido de que la «casa de Dios», el Templo, se había quedado «desierto».

Por lo demás, este israelita que probablemente no mencionó a Jesús (y si lo hizo, fue en una cita marginal que no tendría originariamente la confesión de fe que contiene y que debió de ser retocada con posterioridad por un copista cristiano), este «israelita auténtico» fiel a la Ley, nos muestra en su obra un enfoque dominado por un sentido de ruina y destrucción que coincide con el de los evangelios.

Y en otro patético discurso a sus compatriotas dice: «¿Quién puede ignorar lo que fue escrito por los antiguos profetas y la profecía referente a esta desgraciada ciudad y que va a cumplirse pronto?». Asimismo leemos en otro pasaje de su obra: «Existía una antigua profecía de hombres inspirados por Dios, según la cual Jerusalén sería conquistada y el Templo santísimo incendiado durante una guerra, en el momento en que estallase una rebelión» En efecto, los rabinos en sus meditaciones no se habían olvidado de la profecía de Daniel: «Y destruirá la ciudad y el santuario el pueblo de un príncipe que ha de venir (...) y hará cesar el sacrificio y la oblación y habrá en el santuario una abominación desoladora...» (Dan 9, 26 − 27)

Todo el relato de *La guerra de los judíos* de Flavio Josefo se desarrolla en el trasfondo inquietante de las profecías que se refieren a Israel y de modo especial a Jerusalén y su Templo, que Tito quiso salvar a toda costa.

¿Se deben las continuas referencias de Josefo a las profecías a que estaba al corriente (y convencido en su interior) de las apocalípticas palabras de Jesús? Parece que habría que excluirlo, sobre todo a la luz de su silencio sobre el Nazareno, pues sin duda que en Roma o en la propia Jerusalén tendría que haber tenido noticias de sus discípulos. El hecho de que Josefo calle confirma la táctica de otros escritores judíos de su época: sepultar en un despreciativo silencio algo que se asemejaba a una engañosa, y por ello mismo pasajera, herejía de la auténtica religión de Abrahán.

Y si los romanos se emplearon a fondo para salvar el Templo, ello se debió a una especie de turbación ante aquel Dios misterioso y la monumental construcción en su honor, en la que los techos estaban cubiertos de láminas de oro y sin parangón en todo el mundo conocido.

Era tal el misterioso pavor que sobrecogía a los sitiadores, plenamente conscientes de su fuerza y exasperados por el fanatismo de los judíos, que hasta Tito se inquietó —según narra Flavio Josefo— cuando en el transcurso de las operaciones militares «fue sabedor de que en aquel día, el diecisiete de Panemo, el sacrificio permanente en honor de Dios se había visto interrumpido por falta de hombres y que a causa de ello el pueblo estaba profundamente consternado. Entonces Tito volvió a advertir a Juan (el jefe de la resistencia judía) que si quería persistir en su criminal locura de combatir, podía salir fuera de las murallas con quienes quisiera y continuar la lucha sin implicar en la destrucción a la ciudad y al Templo. Con ello, se evitaría profanar el santuario y ofender a su Dios; e incluso se habrían podido celebrar los sacrificios interrumpidos con la intervención de judíos que él mismo designara».

Eran tan grandes los escrúpulos supersticiosos de Tito, descendiente de pacíficos campesinos de Rieti y lleno de pavor ante el misterioso Yahvé de aquellos orientales, que despertaron la irritación no sólo de sus soldados sino también de sus oficiales puesto que, según Josefo «por salvar un templo extranjero causaba daños y perjuicios a sus hombres». En efecto, después de que, tras grandes esfuerzos y considerables pérdidas humanas, los legionarios hubieran conseguido situarse detrás de la construcción, ocupando y destruyendo la fortaleza Antonia, Tito se empeñaba no solamente en no dar orden de incendiar el santuario sino que utilizaba las máquinas del asedio (entre ellas el gigantesco ariete llamado «el Victorioso») para minar elementos secundarios de la construcción, tratando de causar al edificio sagrado el menor daño posible.

Finalmente Tito se decidió a dar orden de incendiar las puertas exteriores de los atrios, que estaban recubiertas de plata, y entonces según narra Josefo: «Se propagó rápidamente el fuego a la madera, envolviendo a los pórticos en un mar de llamas». Se trataba solamente de un ataque contra una parte exterior del Templo, pero el impacto psicológico fue tremendo: «Los judíos se quedaron sin fuerza ni coraje y a causa del asombro nadie movió un dedo para apagar el incendio, quedándose petrificados mirando».

En definitiva, tal y como recalca varias veces Flavio Josefo, la responsabilidad última de la destrucción del sagrado monumento corresponderá a los judíos. En efecto, «el incendio se propagó durante todo el día y en la noche que le siguió», aunque «al día siguiente, Tito ordenó apagar las llamas y abrir una brecha en dirección a las puertas». No por el fuego sino por la espada —matando a los resistentes y salvando al mismo tiempo la construcción quería apoderarse del edificio que se había convertido en el núcleo principal de la resistencia.

Rápidamente Tito reunió en consejo a los comandantes de las legiones y al procurador de Judea (uno de los sucesores de Poncio Pilato), Marco Antonio Juliano. Veamos lo que dice al respecto Flavio Josefo: «Tito expuso delante de todos la cuestión del Templo. Algunos le expresaron su opinión de que éste debía sufrir también los rigores de la guerra, puesto que los judíos persistirían en su rebelión mientras estuviera en pie el Templo al que acudían de todos los lugares; otros opinaron que si los judíos lo evacuaban y no ofrecían resistencia, se podría salvar, pero si se empeñaban en resistir, habría que incendiarlo. Pero ciertamente aquello más que un templo era una fortaleza, y por tanto la profanación no sería tanto de los romanos sino de los que habían forzado aquella situación».

Como puede verse, aquellos aguerridos soldados se veían sobrecogidos por una extraña inquietud, y trataban de encontrar una solución que respetara al mismo tiempo las exigencias de la guerra y el deseo de evitar una profanación, y encontrarían un modo de justificarse atribuyendo toda la responsabilidad al fanatismo de los judíos.

Pero semejantes propuestas no fueron suficientes para tranquilizar al comandante en jefe de los romanos. Sigue diciendo nuestro historiador: «Sin embargo, Tito decidió que si los judíos tomaban posiciones en el templo para continuar la resistencia, habría que emplearse a fondo contra las cosas en vez de contra los hombres, pero en ningún caso habría que entregar a las llamas aquella magnífica construcción...»

Así pues, «tranquilizados por tales argumentos», también los oficiales que tenían opiniones discrepantes aprobaron la opinión de su comandante en jefe; el cual «disolvió la reunión y ordenó a los comandantes que dieran descanso a todos sus hombres para que estuvieran mejor preparados para el combate, y a soldados escogidos de las cohortes les encargó la tarea de abrir un camino a través de los escombros y apagar el incendio».

Y así llegamos al día fatídico, aquel que por los siglos será un día de luto para los judíos y que recordarán tres veces al día y cuya conmemoración anual será precedida por diez días de luto y ayuno, durante los cuales se cubrirán con un velo negro los rollos de la Ley. Era el 10 de Loos, el 6 de agosto del año 70 después de Cristo, que hoy también se conmemora en una ceremonia marcada por el luto junto al Muro de las Lamentaciones.

Josefo era perfectamente consciente de la trágica solemnidad de aquellas horas en las que veía, más

que nunca, el cumplimiento de un misterioso destino. Retomemos el hilo de su narración en el capítulo cuarto del sexto libro de *La guerra de los judíos*, después de haber finalizado el consejo de los militares romanos: «Tito se retiró a la Torre Antonia, decidido a desencadenar al amanecer un asalto con todos sus efectivos para apoderarse de todas las partes del Templo. Este desde hacía bastante tiempo había sido condenado por Dios a las llamas, y tras el paso del tiempo, llegó el día fatídico, el diez de Loos, el mismo en que en otra ocasión fuera incendiado por el rey de los babilonios».

En esta coincidencia cronológica Josefo ve una vez más el designio de un Dios *qui amentat quos vult perdere*, que vuelve locos a los que quiere perder. Sigue diciendo este sacerdote de Israel: «Se inició el fuego y fue causado por los judíos. Cuando Tito se retiró, los rebeldes, tras una breve pausa, se arrojaron nuevamente contra los romanos y hubo una encarnizada lucha entre los defensores del santuario y los soldados que intentaban apagar el fuego en la explanada inferior».

Pero al fin llegó el momento fatal: «Aquellos (los legionarios romanos), tras haber puesto en fuga a los judíos, los persiguieron hasta el interior del Templo y entonces un soldado, movido por una fuerza sobrenatural, sin guardar órdenes y sin demostrar temor alguno en cometer tan terrible acción, echó mano de una antorcha y, secundado por uno de sus compañeros, la arrojó a través de una ventana dorada que daba a las estancias próximas al santuario en la parte norte».

«Una fuerza sobrenatural» es la traducción de las ediciones modernas del original griego de Flavio Josefo que es *daimonio arme tini*, es decir «por una inspiración, por un impulso proveniente de un dios (o de un demonio)». Sólo con emoción puede leer un cristiano una expresión semejante procedente de un autor no cristiano, que ignoraba o despreciaba la profecía de Jesús y el significado religioso que, para la nueva fe traída por aquel Galileo, tenía la destrucción del Templo, símbolo de la antigua Alianza, superada desde entonces por otra nueva.

Asimismo la reacción de los supervivientes de aquella Jerusalén en la que Jesús fue condenado a muerte y sobre la que derramó lágrimas, fue adecuada al drama que estaba a punto de consumarse: «Al propagarse las llamas, los judíos estallaron en un grito sobrecogedor en aquel trágico instante y, sin cuidarse de sus vidas y haciendo acopio de todas sus fuerzas, se precipitaron a ayudar, porque estaba a punto de ser destruido lo que hasta entonces habían tratado de salvar».

Pero —y Josefo lo subraya a la vez con dolor y resignación— nada se podía hacer contra un querer divino que está por encima de los hombres y que parece utilizarlos como instrumentos inconscientes de su voluntad.

Prosigamos: «Alguien corrió a avisar a Tito, que se había retirado a su tienda para descansar un poco. Puesto en pie, fue tal y como se encontraba hacia el Templo para intentar dominar el incendio. Lo siguieron todos sus generales, y a éstos les siguieron muy alteradas las legiones, formándose un gran griterío y confusión, como era inevitable en el avance desordenado de fuerzas tan numerosas. Ya con su voz, ya con la mano, César dio orden a los combatientes de apagar el fuego, pero ellos no oían sus palabras, ensordecidos por un griterío cada vez mayor, ni prestaron atención a las señales que les hacía con la mano, enardecidos como estaban en la lucha o arrastrados por el frenesí. Para detener el ímpetu de los legionarios no sirvieron ni requerimientos ni amenazas, pues todos se dejaron llevar por la furia».

Tymós, «la furia» corresponde al latín *famus* que tiene también un significado sobrenatural. Se refiere a algo que altera la mente y lleva a comportarse de manera inconsciente.

Se trataba de una alteración de la mente que, según Josefo, afecto a todos, y en esos momentos «el Dios» impuso su voluntad, llevando a los legionarios romanos a quebrantar la rígida disciplina que era a la vez su orgullo y su fuerza. Y si al principio no oyeron las órdenes, después no quisieron oírlas: «Cuando estuvieron más cerca del Templo, menos atención prestaron a las órdenes de César y a los que iban delante de ellos les gritaban que propagasen el fuego».

Preso de una sensación de impotencia ante una fuerza superior, Tito «viendo que no podía detener la furia de los soldados y que al mismo tiempo el incendio se propagaba inexorablemente, entró en el Templo seguido de sus generales para ver el lugar sagrado y los objetos en él contenidos. Y como las llamas no habían llegado hasta el interior, pensó que el lugar todavía podía ser salvado, y tras darse prisa en salir, se puso a exhortar personalmente a los soldados a que apagaran el incendio, dando al mismo tiempo orden a Liberal, centurión de su guardia de lanceros, de obligar a bastonazos a todo aquel que no obedeciera la orden. Pero los soldados, a pesar del respeto debido a César y de su temor ante las amenazas del centurión, se dejaron llevar por su furia, su odio contra los judíos y su incontenible ímpetu guerrero».

Pero ya no había nada que hacer. Entonces llegó el último acto de aquel drama sobrecogedor y misterioso: «De repente, uno de los que habían entrado en el templo, cuando ya César había salido para intentar detener a los soldados, lanzó en la oscuridad una antorcha contra los goznes de la puerta (la del Sancta Sanctorum). Tras la inmediata extensión del fuego hacia el interior, César y sus generales se retiraron y ya nadie impidió a los soldados que estaban fuera propagar el incendio».

Como puede verse, Josefo certifica que «Contra la voluntad de César, el Templo fue destruido por las llamas».

He aquí la conclusión a la vez triste y resignada del historiador judío: «Todo aquel que sienta tristeza por algo que, por su forma y grandeza, además de por la riqueza de sus elementos y por el afamado lugar santo, no se podía comparar con todo lo visto o narrado, puede consolarse pensando en el Destino del que, al igual que los seres vivientes, tampoco pueden escapar los lugares y las construcciones».

A continuación Josefo reitera que la voluntad de Dios se ha manifestado en aquella destrucción: «Algo que nos sorprende es la trayectoria exacta de los avatares del destino. Y es que, como ya dije antes, todo sucedió al llegar el aniversario del mismo día y el mismo mes en que el Templo fuera incendiado por los babilonios.

En el siguiente capítulo seguiremos profundizando en el que es uno de los mayores enigmas de la historia.

XXIII. «Gritaran las piedras»

HEMOS llegado al cuarto capítulo dedicado a profundizar en ese «signo de veracidad» cristiana que, a la luz de las profecías, es el templo de Jerusalén.

Recordemos la entrada triunfal de Jesús en la Ciudad Santa donde, no muchas horas después, sufrirá el martirio. Los tres sinópticos hablan de aquella entrada pero únicamente San Lucas incluye una frase de sentido enigmático, pero comprensible para el creyente.

Vale la pena transcribir los versículos del tercero de los evangelistas: «Cerca ya de la bajada del monte de los Olivos, toda la multitud de los que bajaban, llena de alegría, comenzó a alabar a Dios a grandes voces por todos los prodigios que habían visto, exclamando: "¡Bendito el Rey que viene en nombre del Señor! ¡Paz en el cielo y gloria en las alturas!"». Algunos fariseos de entre la multitud le dijeron: «Maestro, reprende a tus discípulos». El respondió: «*Os digo que si éstos callan, gritarán las piedras*» (Lc 19, 37 − 40).

La cursiva, naturalmente es nuestra y está plenamente justificada. Tal y como nos dice San Lucas, aquellas palabras fueron pronunciadas «cerca ya de la bajada del monte de los Olivos», es decir en el lugar desde donde se divisaban las enormes construcciones del Templo, cuyos basamentos, que partían del valle del Cedrón, alcanzaban los ochenta metros de altura. Y coronándolo todo, lo que hacía más espectacular la vista, se alzaba con sus columnas el extenso pórtico de Salomón. Por tanto, las piedras que tendrían que «gritar» eran sin duda las del Templo que, todavía intacto, surgía ante los ojos de Jesús. Poco después en el mismo evangelio, confirmando lo que veía en el futuro, Jesús llora por el terrible destino que se abatirá sobre Jerusalén. Sus palabras se refieren nuevamente a las «piedras»: «Y te aplastarán contra el suelo a ti y a tus hijos que estén dentro de ti, y no dejarán en ti piedra sobre piedra, porque no has conocido el tiempo de la visita que se te ha hecho» (Lc 19,44)

Hay por tanto una estrecha relación entre el reconocimiento de la mesianidad de Jesús y las piedras del Templo, las cuales —según hemos visto en los tres capítulos anteriores— están rodeadas de enigmas de profecías y acontecimientos históricos inexplicables desde el punto de vista humano.

Ya vimos el sentido de fatalidad que Flavio Josefo ve en la guerra del año 70 y especialmente en la destrucción del santuario que nadie deseaba y que todos (y en primer lugar, los romanos) intentaron evitar y que pese a todo acabó sucediendo «por impulso de un dios», en la expresión del historiador judío. Así pareció cumplirse la profecía de Daniel: «Y hará cesar el sacrificio y la oblación y habrá en el Templo una abominación desoladora» (Dn 9, 27); o la del profeta Jeremías: «Haré de esta casa en que se invoca mi nombre, en que confiáis vosotros, y de este lugar que di a vosotros y a vuestros padres, lo que hice de Silo; y os arrojaré de mi presencia como arrojé a vuestros hermanos, y a toda la progenie de Efraím» (Jer 7, 14).

Por ello Flavio Josefo refiere en su libro lo que «entre gemidos y lágrimas» gritó a los defensores de las murallas de Jerusalén aquel trágico día en que por primera vez tuvieron que interrumpirse los sacrificios sobre el altar: «¿Quién puede ignorar lo que fue escrito por los antiguos profetas y la profecía referente a esta desgraciada ciudad y que va a cumplirse pronto?». Muchas de aquellas profecías aparecían en las Escrituras judías y en las tradiciones antiguas bien conocidas por este judío ortodoxo, pero también estaban en los evangelios que probablemente Josefo no conocía o que si conocía,

rechazaba. Pero lo cierto es que los terribles relatos de su *Guerra de los judíos* parecen la confirmación más segura de la veracidad de las trágicas profecías de Jesús.

Es sabido que el llamado «discurso escatológico» de Jesús, es decir el discurso sobre las «cosas últimas», se inicia con el anuncio que del Templo «no quedará piedra sobre piedra». También en el mismo discurso se dice que esto sucederá al término de «aquellos días que serán de una angustia tan grande como no la hubo desde el principio de la creación que hizo Dios hasta ahora, ni la habrá. Y si el Señor no acortase aquellos días, nadie se salvaría» (Mc 13, 19 − 20).

En términos parecidos se expresa San Mateo, mientras que San Lucas dice: «Porque habrá una gran tribulación sobre la tierra y cólera contra este pueblo» (Lc 21, 23).

A la luz de estas inquietantes profecías, debemos reflexionar sobre lo que Flavio Josefo nos dice en su libro sobre estos hechos: «La guerra de los judíos contra los romanos fue la más importante no solo de nuestra época, sino probablemente de todas las ciudades y naciones que tenemos noticia». Aunque alguien considere que lo de «la más importante» es una exageración estará de acuerdo por lo menos en que fue la más encarnizada y la más sangrienta por la fanática obstinación de los rebeldes y la consiguiente implacable reacción de los romanos. Lo que resulta indiscutible (y parece confirmar el anuncio de la «gran angustia nunca antes habida» hecho por Jesús) son estas palabras del historiador antiguo: «Creo que las desventuras de todos los pueblos, desde el inicio de los tiempos, se quedan en nada si se comparan con las de los judíos».

No olvidemos tampoco, siguiendo siempre a Flavio Josefo, que a lo largo de la guerra los romanos no hicieron más que 97.000 prisioneros, por lo que fue una contienda de exterminio en la que frecuentemente los supervivientes preferían suicidarse en masa antes que rendirse. Pero el destino de los que fueron cargados de cadenas también fue terrible: «A los romanos, que exterminaban a los prisioneros de muchas maneras, todo les parecía un castigo demasiado benigno». Josefo nos informa asimismo que solamente en los espectáculos organizados para festejar el cumpleaños del emperador en Cesárea Marítima, residencia del gobernador de Judea, «fueron más de dos mil quinientos (judíos) los que murieron en los combates contra las fieras, luchando unos contra otros o abrasados por las llamas».

Si fueron 97.000 los prisioneros de todos los años de campaña, sólo en el asedio de Jerusalén señala el historiador la impresionante cifra de un millón cien mil muertos. Y como bien sabía Josefo que esa cifra podía despertar incredulidad, señala unos cálculos fiables, hechos por los sacerdotes, para precisar el número de personas que se encontraban en la ciudad todos los años con motivo de la festividad de la Pascua.

Dice Josefo al respecto: «La mayor parte de ellos (del millón cien mil muertos) eran judíos, pero no de Jerusalén, pues habían venido de todas partes para la fiesta de los Ázimos (la Pascua del año 66), cuando repentinamente estalló la guerra en la que se vieron atrapados». Y prosigue: «Toda la nación parecía prisionera del destino y la guerra atrapó a la ciudad repleta de habitantes. De este modo el número de víctimas fue superior al de cualquiera de los exterminios llevados a cabo por manos humanas o divinas». Una vez más podemos ver que en las palabras de este testigo no cristiano aparece un sentido de fatalidad («prisionera del destino») de terrible singularidad, de ese predominio de lo sangriento que resuena en las palabras proféticas de Jesús.

Pero los detalles de esa «angustia nunca antes vista» pueden verse en todas las páginas de *La guerra de los judíos* que habría que leer íntegramente.

Fuera de las murallas y del vallado levantado por los sitiadores acabó escaseando la leña a causa de la construcción de cruces, y así los que intentaban escapar terminaban colgados «de los más variados modos y formas, de acuerdo con la cruel arbitrariedad de los soldados». Si los que intentaban escapar corrían esta suerte, los desertores que se rendían esperando salvarse tenían un final no menos horrible, pues se les abría el vientre para buscar en sus vísceras monedas valiosas que pudieran haberse tragado.

Dentro de las murallas, no había unión ante la desgracia sino odio entre los distintos grupos de defensores. Y a esto se añade la peste y la tremenda escasez de víveres que llevará a la población a morir de hambre, hasta el punto de haber pagado una fortuna por un pedazo de cuero de calzado para masticar o por un puñado de heno podrido.

También tuvo lugar un espantoso suceso, cuando al olor a asado procedente de una casa acudieron los zelotes para descubrir a una mujer, «María de Eleazar, persona respetable por su nacimiento y riquezas», que había matado con sus propias manos a su hijo lactante para comérselo tras ponerlo en el asador. Un caso trágico que hace pensar en aquella lamentación de Jesús: «¡Ay de las que estén encintas y criando en aquellos días!» (Lc 21, 23). Tras conocer el hecho, los sitiados «no veían el momento de morir, considerando afortunados a todos aquellos que no habían llegado a ver semejantes atrocidades».

Cuando la noticia del acto de canibalismo llegó al campamento de los sitiadores, «la mayoría fue presa de un odio todavía mayor hacia los judíos» y Tito «clamó por su inocencia de esta infamia ante Dios», atribuyendo toda la responsabilidad únicamente a los judíos: «Él se tomaría el cuidado de sepultar la impía acción de la madre devoradora de su hijo bajo las ruinas, no permitiendo que el sol iluminase sobre la faz de la tierra a una ciudad en la que las mujeres se alimentaban de este modo». Por otra parte, alrededor de la ciudad moribunda, en otro elemento del drama, se extendía una espantosa laguna formada por cadáveres en descomposición, pues los judíos desde una sola torre llegaron a arrojar 120.000 cuerpos.

Es a la luz de este escenario como hay que ver el llanto de Jesús sobre Jerusalén, una profecía cumplida a su pesar. Jerusalén —y en ello coinciden tanto judíos como romanos— tuvo el peor de los destinos reservados a una ciudad, un destino al que sin embargo no podía sustraerse. Volviendo de nuevo a Josefo: «Habiendo entrado en la ciudad, Tito quedó admirado por sus fortificaciones y sobre todo por sus torres (...) Observando su altura, sus bases macizas, las dimensiones de cada bloque de piedra y la precisión de su ensamblaje, dijo: "Verdaderamente hemos combatido con la ayuda de Dios, y ha sido Dios quien ha hecho salir a los judíos de esta fortaleza; porque contra toda esta obra, ¿de qué habrían servido la mano del hombre y las máquinas?"».

También Flavio Josefo estaba convencido de la intervención de Yahvé, que traicionado por su pueblo se había pasado al bando de los romanos, y de que una mano misteriosa e implacable había decidido que pereciera el antiguo Israel y que los supervivientes iniciaran una nueva etapa del judaísmo, reducido a un testimonio de dolor.

En Josefo se aprecia un sentido de ruptura entre un antes y un después, idéntico al que un cristiano puede ver en el paso del Antiguo al Nuevo Testamento, de la primera a la segunda Alianza, de aquella raíz que fue el pacto con Abrahán al nuevo árbol del cristianismo. Esta ruptura y cancelación del pasado queda simbolizada en otro de los episodios narrados por Josefo: los sacerdotes que sobrevivieron, tras haberse rendido, suplicaron todos juntos al vencedor que les respetara la vida. Sin embargo, en esta ocasión Tito, que es descrito por Josefo como hombre clemente y dispuesto como buen romano a

debellare superbos sed parcere subjectis, se mostró inflexible: «El emperador les respondió que para ellos ya había pasado el tiempo del perdón, pues había sido reducido a cenizas lo único (el Templo) que habría justificado salvarles, por lo que convenía que los sacerdotes perecieran juntamente con su templo, y por tanto dio orden de que se les diera muerte».

Así fue el final, también físico, del viejo Israel que desde entonces ya no tendría nunca ni Templo ni sacerdotes. Y también se quedó sin hombres de estirpe real pues, según relata Eusebio de Cesárea, «después de la caída de Jerusalén, el emperador Vespasiano dio orden de buscar y dar muerte a todos los descendientes de la familia de David, para que no sobreviviera entre los judíos nadie de estirpe real».

¿Podría un cristiano no pararse a pensar en algo que, con todo su destino trágico, parece confirmar las verdades de su fe?

Tampoco se puede por menos de meditar sobre estas misteriosas palabras de Josefo: «Lo que principalmente llevó a los judíos a la guerra fue una incierta profecía, inserta en las Sagradas Escrituras, por la que Alguien, originario de su país, acabaría convirtiéndose en dominador del mundo. Ellos lo entendieron como si se refiriera a uno de sus compatriotas, y muchos sabios se equivocaron al interpretarla, porque en realidad la profecía se refería al dominio de Diocleciano, que fue proclamado emperador en Judea».

Esta interpretación es la que evidentemente propone Josefo, que precisamente con una interpretación similar obtuvo primero el favor de Vespasiano y luego el de su hijo Tito, y acabó convirtiéndose en destacado miembro de su corte y en favorito de la dinastía. Es por supuesto la interpretación hecha por los historiadores romanos. Pero es realmente sorprendente que también ellos se refieran a la expectación despertada en el Imperio y a la inexplicable atención a todo lo que sucedía en aquella pequeña, menospreciada y remota provincia.

Dice Tácito: «Se decía que surgiría un gran poder en Oriente y que hombres salidos de Judea conquistarían el mundo». Y ésta es la referencia de Suetonio: «Fue anunciado en aquel tiempo que hombres salidos de Judea conquistarían el mundo». Los dos historiadores escriben entre finales del siglo I y principios del siglo II, cuando sólo formaban una secta despreciada y semidesconocida los seguidores de Alguien «procedente de Judea» que verdaderamente terminaría «conquistando» Roma y, con ella, el mundo entero.

Probablemente la expresión de Josefo («muchos sabios se equivocaron») sea una alusión dirigida también a los cristianos, por entonces muy lejos de haber triunfado. Lo cierto es que en esa profecía creyeron firmemente millones de judíos persuadidos de la venida en aquel tiempo del Mesías, tal y como ellos lo entendían («dominador del mundo»), y por ello se atrevieron a enfrentarse con una potencia militar nunca antes vista y prefirieron la muerte más atroz a la rendición. Así pues, aquella guerra terrible es realmente un testimonio añadido a la fe de los que veían en Jesús Nazareno el Mesías venido a colmar aquella expectación y que apareció en el momento anunciado por los profetas judíos y que fue presentido también por paganos que nada sabían de él.

Pero todavía hay más en lo que a profecías se refiere. Dice el biblista Guido Cavalleri: «Los que regresaron a Jerusalén después de la cautividad de Babilonia eran pocos y carecían de medios, pero enseguida comenzaron la reconstrucción del Templo. En un momento determinado, para infundirles esperanza y renovar sus energías, el profeta Ageo hizo la famosa profecía de que aquel templo, aunque más pobre, sería más glorioso que el anterior porque contemplaría la era mesiánica (Ag 2, 4 − 9). De

hecho, el Templo que después construyó Herodes no tocó (ni podía hacerlo) la antigua construcción, sino que fue edificado en torno al antiguo templo de madera construido por los "restos de Israel" tras regresar del exilio. Esta profecía, unida a la de Daniel de las setenta semanas, infundía confianza a los que en tiempo de Jesús incitaban a la rebelión contra los romanos. Porque aquel templo no podía ser destruido antes de la llegada del Mesías. Y era verdad. Pero precisamente por esto la destrucción del año 70, que llevó también consigo el fin del único culto permitido en el Antiguo Testamento, debería haber constituido para los judíos un signo inequívoco de que el Mesías ya había venido».

Prosigue el mismo investigador: «Los judíos sabían muy bien, o al menos debían de haberlo sabido, que con la redención llevada a cabo por el Mesías no se rendiría culto a Dios en un lugar concreto (ni en el Templo de Jerusalén ni en el monte Garizím, como decían los samaritanos) sino «en espíritu y en verdad» (Jn 4, 21 − 24). Sabían que el «sacrificio perfecto» no consistía en la ofrenda del pan y el vino (prefiguración de la Eucaristía) que se hacía en el Templo en la mañana y por la tarde; y sabían también que en los tiempos mesiánicos habría una «oblación pura» que se elevaría siempre y en todo lugar (Ml 1, 11).

Estamos ante un caso de obcecamiento. Y esto no sólo ha sido dicho por los cristianos, también judíos como Flavio Josefo han escrito refiriéndose al pueblo de Israel: «No reflexionó ni dio fe a los signos manifiestos que anunciaban la inminente destrucción. Como si un relámpago les cegara en sus ojos y en su mente, no comprendieron las advertencias de Dios».

En el quinto capítulo del sexto y penúltimo libro de *La guerra de los judíos*, después de habernos descrito el Templo en llamas, Josefo nos hace una impresionante relación de esos «signos manifiestos»; una relación que aumenta el ambiente de misterio, la sensación de fuerza del azar que parece informar aquella «gran angustia».

Citemos algunas de esas advertencias misteriosas que no fueron comprendidas por Israel: «Sobre la ciudad apareció un astro en forma de espada y un cometa que pudo verse durante un año»; «poco antes de que estallaran la rebelión y la guerra», en la época de Pascua, «en la novena hora de la noche el altar y el templo fueron rodeados de un resplandor tal que parecía pleno día, y dicho fenómeno se prolongó durante media hora. A los no entendidos les pareció un buen presagio, pero los escribas lo interpretaron de acuerdo con lo que sucedería después».

También durante la Pascua, la puerta oriental del Templo —hecha en bronce y tan pesada que veinte hombres podían levantarla a duras penas— que estaba perfectamente apalancada, se soltó por sí sola: «Una vez más esto pareció a los no entendidos un signo favorable, pero los que entendían comprendieron que la seguridad del santuario había tocado a su fin e interpretaron el prodigio como signo de destrucción».

Veamos otro más de los signos referidos por Josefo que precedió a la destrucción del Templo: «Pocos días después de la fiesta, el veintiuno del mes de Artemisa, apareció una visión milagrosa a la que habría que dar crédito. En realidad, lo que voy a relatar podría parecer una invención, si no estuviera sostenido por testigos presenciales, y además está confirmado por las desgracias que acaecieron después. Antes de que el sol se ocultara, se vieron en el cielo a lo largo de toda la región carros de guerra y un despliegue de hombres armados que aparecían repentinamente de entre las nubes y rodeaban la ciudad».

Pero aún es más digno de reflexión el siguiente hecho: «En la fiesta llamada de Pentecostés, los sacerdotes que habían entrado de noche en el interior del Templo para celebrar los ritos acostumbrados,

relataron haber oído primero un sobresalto seguido de un golpe y de un conjunto de voces que decía: ¡Nos vamos de este lugar!».

Dice asimismo el historiador judío que «todavía más impresionante fue el siguiente prodigio: cuatro años antes de estallar la guerra (es decir, en el año 62), cuando la ciudad parecía haber llegado al límite de la paz y de la prosperidad, un tal Jesús, hijo de Ananías, que era un tosco campesino, se presentó en la fiesta en que es costumbre la construcción de tabernáculos y de repente comenzó a gritar en el Templo: "¡Una voz de Oriente, una voz de Occidente, una voz desde los cuatro vientos, una voz contra Jerusalén y el Templo, una voz contra maridos y mujeres, una voz contra todo el pueblo!" Día y noche vagaba por las calles repitiendo estas palabras hasta que los dirigentes, cansados de aquellos malos presagios, le hicieron detener y azotar. Pero él, sin abrir la boca para defenderse ni para acusar a los que le habían azotado, seguía repitiendo aquel estribillo. Creyendo que Jesús de Ananías "se comportase así por causa de una fuerza sobrenatural", los dirigentes de los judíos terminaron por conducirle ante el gobernador romano: "Pero el hombre, tras haber sido azotado hasta dejarle los huesos al descubierto, no emitió ni una súplica ni un gemido, y a cada golpe repetía: ¡Pobre Jerusalén! Y cuando Albino, que era entonces el gobernador, le hizo preguntar de donde provenían y el porqué de sus lamentaciones, no le dio respuesta y continuó llorando el destino de la ciudad. Así pues, "durante siete años y cinco meses seguiría gritando: '¡Pobre Jerusalén!', sin que su voz se debilitase y sin dar muestras de cansancio hasta que se produjo el asedio, cuando estaban a punto de cumplirse sus tristes vaticinios". Jesús de Ananías murió en las murallas de Jerusalén, tras ser alcanzado por la piedra de una ballesta romana. Sus últimas palabras fueron: "¡Pobre ciudad, pobre pueblo, pobre Templo!"».

Para Flavio Josefo la conclusión está muy clara: «Si reflexionamos sobre estas cosas, veremos cómo Dios se ocupa de los hombres y que de muchas maneras anuncia a su pueblo los medios de obtener la salvación, pero aquél se perdió por su estupidez y se atrajo por sí mismo las desgracias». Confirma esto otras palabras de Jesús Nazareno referentes a que Jerusalén no quiso ser salvada, a pesar de que él la llamara a la salvación, del mismo modo que la gallina recoge a los polluelos bajo sus alas.

Dando un último ejemplo del obcecamiento judío, el historiador añade: «Sucedió también que los judíos, tras la destrucción de la fortaleza Antonia, redujeron la zona del Templo a un espacio cuadrangular, pese a que estaba escrito en sus profecías que la ciudad y el Templo serían conquistados cuando la zona del Templo tuviera la forma de un cuadrado».

No sabemos a qué «profecías» se refiere Josefo. Pero como dice Cavalleri: «El durísimo golpe que experimentó el judaísmo con la destrucción del Templo y la catástrofe de Israel llevó a los doctores que sobrevivieron a modificar las explicaciones de las profecías mesiánicas y a rechazar como libros no inspirados (en todo o en parte) algunos que hasta entonces habían sido considerado como tales. Entonces sucedió que muchos escritos judíos (catequéticos y exegéticas), que se referían a la venida del Mesías, fueron destruidos intencionadamente u ocultados por los maestros de Israel, tras la reorganización del judaísmo después del año 70. Una prueba de ello es también la célebre disputa de Tortosa en 1413, que enfrentó a un judío converso y a los rabinos más doctos del reino de Aragón. Una disputa que evidencia de modo inequívoco este hecho».

Según los cálculos de Josefo, habrían transcurrido 2.177 años desde la fundación de Jerusalén hasta su destrucción en el verano del año 70. Fue una destrucción tal que «al ver aquel lugar, nadie habría pensado que allí poco antes se alzara una gran ciudad» Y añade con pesar aquel judío que había nacido dentro de sus murallas: «Ni su antigüedad, ni su magnificencia, ni su pueblo disperso por todo el mundo

ni la fama de su gran religiosidad, pudieron salvarla de la destrucción».

La sensación de un hecho cumplido de modo inexorable, de una destrucción total querida por una Fuerza más poderosa que los hombres se impondrá sobre todo intento de reconstruir algo que no podía ser reconstruido. Además del intento que fracasó en la revuelta del año 132, está otro llevado a cabo con la ayuda y el consejo del emperador Juliano el Apóstata. Con la reconstrucción del Templo, este emperador, más que favorecer al judaísmo, quería desmentir a los cristianos que creían que aquella destrucción era el signo del final de la Antigua Alianza y del principio de la Nueva.

El episodio de la fallida reconstrucción es narrado por muchos historiadores, con frecuencia contemporáneos de los hechos y en su mayoría no católicos. Este es el caso del arriano Filostorgio y que no es nada sospechoso si tenemos en cuenta que se refiere a un acontecimiento que tiene como protagonista a uno de sus adversarios teológicos como San Cirilo, obispo de Jerusalén. Pero hay historiadores todavía menos sospechosos como Ammiano Marcelino, amigo personal del emperador Juliano, simpatizante como él del paganismo por razones culturales, pero en esencia ateo en sus convicciones personales.

Los misteriosos hechos tuvieron lugar en el año 362. Gracias a una fuerte suma de dinero aportada por el emperador, llevado del deseo (según afirman los historiadores) de «desmentir las profecías de Cristo», se acumularon materiales sobre la explanada, se trazaron planos arquitectónicos y se trajeron miles de trabajadores, entre ellos muchos voluntarios judíos. Pero el obispo Cirilo, en una especie de desafío público, anunció a la comunidad cristiana (que una vez más, después de la libertad concedida por Constantino, sufría persecución) «que era absolutamente imposible que los judíos pudieran llevar a cabo su propósito». En efecto —y según el relato unánime de muchos historiadores, en su mayoría contemporáneos e imparciales—, al día siguiente fuertes movimientos sísmicos sacudieron la explanada y sepultaron a muchos trabajadores.

Pero el hecho más impresionante es relatado por el propio Ammiano Marcelino, que fue enviado personalmente a Jerusalén por el emperador para informarle sobre la marcha de los trabajos. Este es su testimonio: «Gigantescas esferas de llamas caían en oleadas sobre los cimientos, y hacían inaccesible aquel lugar (...) y como los elementos empujaban constantemente hacia atrás a los trabajadores, la obra tuvo que interrumpirse». En una carta dirigida a su amigo Juliano, Ammiano le preguntaba que debía hacer.

¿Cuál fue la reacción del emperador? Dice un historiador de nuestros días: «Tras el clamoroso fracaso de su empresa, Juliano comentó lacónicamente que "El Dios de los judíos no está contento de ellos", y se afianzó en sus convicciones en favor del politeísmo pagano». En uno de sus escritos del año 363 insistió en sus argumentos: «Los profetas de los judíos han arremetido muchas veces contra lo que ellos llamaban idolatría, pero ¿qué dirían ahora de su templo, destruido tres veces y aún no reconstruido?» Irritado por la «victoria de los galileos» más que por el fracaso de los judíos (que sólo le importaban como instrumento anticristiano), Juliano decretó su última disposición contra los seguidores de Jesús y partió hacia Frigia donde encontró la muerte.

Sobre la explanada de Jerusalén, cubierta de nuevo con los restos de las estatuas de los emperadores paganos, se construyeron iglesias, hasta que pocos siglos después los invasores árabes edificaran sus mezquitas. Todavía están allí y los musulmanes han repetido muchas veces que estarían dispuestos a desencadenar una guerra para defenderlas. Debajo de la explanada, ante el Muro de las Lamentaciones todavía los judíos lloran e inquieren de Dios un porqué.

Con humildad unida al convencimiento y la esperanza —a la que nos invita el judío Pablo— de la aceptación de Jesús como Mesías por parte de nuestros «hermanos mayores» en la fe, el creyente en los evangelios puede encontrar en aquel lugar, tras haber seguido estos cuatro capítulos, la respuesta al misterio.

XXIV. «Según las Escrituras»

EN nuestro recorrido a lo largo de los relatos de la Pasión y Muerte de Jesús de Nazareth, ha llegado el momento de hacer una pausa. Se trata de una breve pausa para reflexionar, de una manera más general, sobre una hipótesis que se apunta prácticamente detrás de cada frase, episodio y personaje de los analizados hasta ahora.

Nos referimos a la hipótesis (que muchos, como es habitual, han considerado y consideran como certeza) de que en general los evangelios y su núcleo central —los relatos del «misterio pascual»— han sido construidos, o por lo menos adaptados, versículo a versículo, partiendo de las profecías de las antiguas Escrituras judías.

Retrocediendo en lo relatado hasta aquí y escogiendo un ejemplo entre muchos, volveremos a los primeros capítulos de nuestra investigación. Comenzábamos analizando el trágico destino de Judas, que culminó (y ello sólo es relatado por San Mateo) con su suicidio colgándose de un árbol. A este respecto recordábamos la expeditiva certeza de Charles Guignebert: «El suicidio de Judas fue inventado buscando un paralelismo con Ajitofel, consejero de Absalón, que también se suicidó ahorcándose». Tomando asimismo otro ejemplo de los primeros capítulos está el hecho (testimoniado por los cuatro evangelistas) de los denominados «ladrones» crucificados junto a Jesús. En este caso es Alfred Loisy el que sentencia de forma no menos tajante: «Es un detalle añadido para demostrar, con ciertas variantes, el cumplimiento de las antiguas profecías contenidas en el Salmo 21, 7 − 9».

Para algunos críticos, en cualquier pasaje de los evangelios, y sobre todo en los relatos de su parte final, sólo hay una especie de «rompecabezas» que se ha construido hábilmente a base de ensamblar los materiales más diversos procedentes de profecías que se refieren a las expectativas mesiánicas. Y se trata de materiales abundantes, puesto que solamente en la Escritura reconocida entonces como autentica en Israel (excluyendo la todavía mayor producción apócrifa, de sectas y de tradición popular) hay cerca de trescientas profecías en las que se anuncia la venida de un misterioso personaje que saldrá del pueblo judío pero que extenderá su dominio sobre todos los demás pueblos. Se trata de «El Ungido del Señor», el *Masiah*.

Estos críticos radicalizan sus posturas y excluyen que detrás de los versículos evangélicos haya alguna referencia a hechos auténticos y sólo ven en ellos «profecías» en las que se ha abusado de la historia. Pero también desde hace algunas décadas muchos otros investigadores «de inspiración cristiana», aunque no llegan a los excesos de los anteriormente citados, ven también en la prosa de los evangelistas una influencia puntual y constante de las expectativas judías referentes al Mesías. Citemos un nombre prestigioso entre muchos: el de Günther Bornkamm, un protestante discípulo de Rudolf Bultmann, del que ha heredado, aunque un tanto atenuada, su obsesión desmitificadora, encontrando en los evangelios una mayor concordancia con los hechos que la apreciada por su maestro. Pese a todo, Bornkamm considera que «las profecías del Antiguo Testamento han tenido la función de creadoras de historia en el Nuevo».

Al analizar los distintos episodios y personajes, ya nos hemos ocupado en cada momento de este tipo de objeciones contra la historicidad de los evangelios. Pero ahora ha llegado el momento de analizar globalmente un problema que es de los más importantes y que es no menos fundamental para el creyente lector de los evangelios, que busca la relación entre lo que lee y lo que realmente sucedió.

Hay que repetir una vez más con claridad y firmeza, y ello se desprende de un análisis objetivo de los textos, que no son las profecías «mesiánicas» las que inspiran a los evangelistas. Por el contrario, cuando éstos tienen que justificar hechos desconcertantes cuando no embarazosos, no recurren a los anuncios de las profecías, y a veces sólo con dificultad pueden salir airosos del problema. Como hace notar el prestigioso biblista Xavier Léon-Dufour: «Se acude a las antiguas Escrituras principalmente para encontrar explicaciones a un modo de actuar de Dios que desconcierta porque resulta contrario a lo que se esperaba».

Para «justificar» a la luz de las profecías lo que sucedió, los evangelistas tendrían que haberse esforzado en utilizar lo que otro biblista de nuestros días, Charles Harold Dodd, define como «Un ingenioso recurso que a nosotros nos puede parecer un tanto abusivo y que consiste en buscar nuevos sentidos o interpretaciones a los textos de la Escritura cuya lectura hasta el momento era diferente o incluso opuesta».

Al contrario de lo que con demasiada frecuencia se nos quiere hacer creer, el método empleado por los evangelistas no pasa por la transposición de los textos proféticos del Antiguo Testamento a los históricos (o mejor habría que decir seudohistóricos, si esto fuera realmente así) del Nuevo Testamento. Podemos leer hechos sorprendentes, e incluso escandalosos, de los que se querría buscar su previsión (es decir, su justificación) en las antiguas Escrituras. Pero lo cierto es que esas «previsiones» acaban siendo algunas veces un tanto artificiosas cuando no forzadas en la interpretación hecha por los redactores evangélicos.

Alguien dijo —y probablemente no le falte razón— que el episodio de los dos discípulos camino de Emaús fue añadido al evangelio de San Lucas (único que lo relata con detalle) para ayudar a superar el impacto psicológico de un Mesías que ponía en crisis la fe al desbaratar las expectativas que de él se tenían. Sabiendo lo que se esperaba del Mesías de Israel, está plenamente justificado que los discípulos «Se detuvieran entristecidos» y que «uno de ellos llamado Cleofás», respondiera al desconocido que les salió al paso: «Nosotros esperábamos que sería él quien redimiera a Israel...» (Lc 24, 17 y ss.)

Para superar su amarga desilusión, aparecen los reproches hechos por el hombre que más tarde se les revelará como el propio Jesús: «¡Oh, necios y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas! ¿No era preciso que el Cristo padeciera estas cosas, y entrara así en su gloria? Y empezando por Moisés y todos los profetas, les interpretaba lo que hay sobre él en todas las Escrituras» (Lc 24, 25 − 27).

Asimismo al final del mismo evangelio se relata la aparición de Jesús a los once y a otros discípulos, con una prueba para confirmar que el Mesías había venido, a pesar de que las esperanzas de las antiguas profecías parecían haber sido traicionadas: «¿Por qué os turbáis, y por qué surgen dudas en vuestros corazones?». Y a continuación añade: «Estas son las cosas que os decía cuando estaba todavía con vosotros, pues es necesario que se cumpla todo lo que está escrito en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos». Entonces abrió sus inteligencias para que comprendieran las Escrituras. Y les dijo: «Así está escrito que el Cristo debía padecer y resucitar de entre los muertos al tercer día...» (Lc 24, 38; 44 − 46).

Pero consideradas las cosas estrictamente, y según un experto en la Escritura, esta explicación no parece la más adecuada: «"Así está escrito" ¿Pero dónde? En lo que se refiere a notas y referencias al margen, nuestras Biblias no contienen ni una sola referencia a pasajes del Antiguo Testamento donde esté

escrito lo que Jesús leyó y enseño a leer a sus discípulos. Y los pasajes que aparecen se pueden interpretar de modo muy diverso, al tiempo que existen otros que podrían contradecir la interpretación que los evangelios atribuyen al propio Jesús».

La cita pertenece a Sergio Quinzio, un cristiano especialista en la Escritura, sobre todo la judía, y en ella se ve prácticamente una postura opuesta a la de la crítica radical que defiende que los evangelios fueron elaborados en concordancia con las antiguas Escrituras.

Sea como fuere resulta verosímil la necesidad de que fuese el propio Jesús el que abriera las inteligencias de sus discípulos para que comprendieran las Escrituras.

Es algo probado que en los evangelios los hechos preceden a las profecías y esto contrasta a menudo con las expectativas que se tenían entonces. Los discípulos de Emaús (como todos los que habían seguido a Jesús, confiando que él fuese el Mesías que debía de venir) tuvieron que enfrentarse a un inesperado fracaso, a la muerte vergonzosa desde el punto de vista social de su Maestro, a un final innoble que les había arrebatado la esperanza. Tuvo que intervenir el propio Resucitado para «demostrarles» que él era el Mesías, a pesar de lo inesperado de los sucesos.

Así pues no es un problema de analizar —aunque haya que hacerlo episodio por episodio sino de enfrentarse a las historizaciones abusivas de las expectativas mesiánicas.

Este problema, más que a los detalles, se refiere a todo el conjunto global. Todo el conjunto de hechos de la Pasión, Muerte y Resurrección no puede haber salido de otro conjunto preexistente de profecías, puesto que la selección e interpretación de las profecías hasta ese momento iba en una orientación completamente opuesta a lo que sucedió.

Continuando con nuestra investigación, diremos que en un próximo libro, al que remitimos, nos ocuparemos —Dios mediante— del tercer y decisivo acto del drama de la Pascua: los relatos de la Resurrección. Analizarlos supondrá analizar sus impresionantes (y completamente singulares) relaciones con las profecías mesiánicas.

Por el momento, nos estamos ocupando en este libro de los dos primeros actos: Proceso, Pasión y Muerte en la cruz. En ellos estamos de acuerdo con Josef Blinzler en que «el material profético que se puede tomar en consideración para el proceso de Jesús es, aunque no suela decirse, muy escaso y se refiere a detalles secundarios, como por ejemplo las burlas de los presentes en la comparecencia de Jesús ante el Sumo Sacerdote. Podemos leer en Mc 14, 65: «Algunos comenzaron a escupirle, y tapándole la cara, le golpeaban diciendo: "Adivina". Y los criados le daban bofetadas». Y dice el profeta Isaías: «He dado mis espaldas a los que me herían, y mis mejillas a los que me arrancaban la barba, y no escondí mi rostro a las injurias y a los esputos» (Is 50, 6).

Unas coincidencias que resultan significativas. Pero los que se fijan en esto olvidan con frecuencia algo no menos importante: Las expectativas mesiánicas no preveían ningún proceso a un Cristo al que se creía victorioso, es más invencible. Por ello, las comparecencias ante Anás, el Sanedrín y Pilato no tienen ningún precedente en la tradición judía precristiana.

Antes de volver al meollo de un problema tan tratado, destacaremos, entre otras cosas, que los pasajes del Antiguo Testamento presentados como fuentes creadoras de los relatos evangélicos presentan muchas referencias que no son utilizadas ni directa ni indirectamente por dichos relatos.

Entre estos pasajes, utilizados frecuentemente por críticos detractores, hay algunos salmos. Comenzaremos por el salmo 21, cuya denominación tradicional es «La oración del justo perseguido» y que comienza con las palabras pronunciadas por Jesús en su agonía: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?». Reparemos en el versículo 17 de dicho salmo: «Me rodea una jauría de perros». Sabemos en efecto que los perros vagabundos rondaban en torno los lugares de ejecución, en busca de macabros despojos. Ningún evangelista menciona a los perros, pero éstos aparecen en evangelios apócrifos o en actas no menos apócrifas de los primeros mártires, con el claro objetivo, rechazado por la Iglesia, de demostrar que todas las profecías se cumplieron hasta el más mínimo detalle. Esto contrasta con los textos canónicos que no mencionan a ningún animal junto a la cruz.

Otra de las supuestas profecías esgrimidas por cierta crítica se refiere al salmo 68 (conocido tradicionalmente como el de la «angustia mortal»), y que comienza con referencias que no encuentran ninguna correspondencia en los evangelios: «Sálvame, ¡oh Dios!, porque las aguas han entrado hasta el alma. Húndome en profundo cieno donde no puedo hacer pie». Los términos «agua» y «cieno» por cuestiones filológicas que sería largo de referir, no hay que entenderlos en sentido metafórico sino real. Y el versículo 4 dice: «Cansado estoy de clamar», pero los evangelios destacan el silencio de Jesús durante la Pasión y el proceso («Pero Jesús callaba» Mateo 26, 63) y en la cruz únicamente le atribuyen unas pocas palabras apenas susurradas y solo un gran grito antes de morir. El salmo citado emplea expresiones como la del versículo 6: «Tú, ¡oh Dios!, conoces mi estulticia y no se te ocultan mis pecados», que hacen del todo inaplicable este texto a quien, según los evangelios, no tuvo pecado y fue un cordero limpio de toda mancha.

Según Blinzler, cuando se produce una concordancia entre los textos del Antiguo y Nuevo Testamento, «resulta con frecuencia bastante imperfecta lo que resultaría inexplicable si en la elaboración de los relatos evangélicos, no hubiera habido una preocupación por la objetividad histórica o bien se la hubiera dejado en un segundo plano».

Pero entre todas las profecías del Antiguo Testamento hay una serie de pasajes que han sido calificados de «creadores de historia», de inspiradores de todo el entramado de los relatos de la Pasión y Muerte de Jesús. Nos referimos a los cuatro poemas de Isaías conocidos como los del «Siervo de Yahvé» y donde (sobre todo en los capítulos 52 y 53) se hace referencia a un misterioso personaje que «por la fatiga de su alma verá y se saciará de su conocimiento» (Is 53, 11). Son muchos los críticos que dan por descontado que los evangelistas se emplearon a fondo en estructurar (por no decir inventar), tomando como punto de partida aquellas enigmáticas páginas, unos hechos que son presentados como si realmente hubiesen sucedido.

Mas esta seguridad de los críticos se contradice con el hecho de que el judaísmo de todas las épocas (el de la época de Jesús, de los tiempos posteriores y de la actualidad) nunca relacionó en modo alguno las expectativas mesiánicas con los misteriosos poemas de Isaías ni con ninguna otra profecía que presentara al Ungido de Dios como un hombre vencido y sufriente.

Kurt Schubert, profesor de judaísmo en la Universidad de Viena, dice lo siguiente: «Los capítulos 52 y 53 de Isaías no tuvieron ninguna interpretación mesiánica en el judaísmo precristiano. Esta interpretación aparece por primera vez en la Primera Carta de Pablo a los Corintios, es decir en un texto cristiano y no judío». Toda la exégesis rabínica no interpreta al «Siervo de Yahvé» como una figura mesiánica sino como una alegoría del Israel que sufre en el exilio. Se trata de «un personaje comunitario» que representa al pueblo de Abrahán y no a una persona concreta.

Lo dice también Joseph Klausner, uno de los mayores especialistas judíos en Jesús: «La expresión de Juan 18, 36 ("Mi reino no es de este mundo") es absolutamente impensable en boca del Mesías esperado por Israel»

El Mesías esperado era un vencedor y no un vencido, un rey, y no un siervo crucificado; un dominador del mundo y no un galileo apresado y ejecutado por voluntad de un gentil romano. Israel creyó reconocer este prototipo de Mesías en Bar Kokheba, después de las primeras victorias de la rebelión del año 132, cuando el más prestigioso de los intérpretes de la Escritura, el rabbí Aqiba, aprobará la acuñación de moneda por los rebeldes con la inscripción «Año primero de la era mesiánica».

Admitiendo que el Nazareno era un Mesías que echaba completamente por tierra las expectativas de Israel (y que, por tanto, no fue «creado» partiendo de los textos proféticos del judaísmo oficial), hay quien opina, tras el descubrimiento de la biblioteca de los esenios en Qumrán, que allí estaría el origen del Nuevo Testamento. Son los que afirman que, entre aquellos monjes vistos con hostilidad por el judaísmo ortodoxo, habrían arraigado unas expectativas mesiánicas más acordes con el «Siervo sufriente» de Isaías.

Pero esta posibilidad también debe ser descartada. Aunque no sepamos mucho de las expectativas de los esenios, parece cierto que ellos también aguardaban a un Mesías guerrero y rey que habría guiado a los elegidos hasta el combate final; y a él añadían un segundo personaje de carácter sacerdotal, que habría llegado con anterioridad, identificado probablemente con un «Maestro de justicia» que fue perseguido por un «Sacerdote impío» y sobre cuya muerte nada sabemos con seguridad. Sin embargo, parece que debió morir de muerte natural, y no de un modo «infamante» como Jesús. Tampoco hay ningún indicio de que su muerte tuviera un carácter de expiación y redención y que ni mucho menos se le diera por resucitado.

Es cierto que en los manuscritos de Qumrán se encuentran alusiones al «Siervo sufriente», pero no hay ninguna referencia mesiánica, pues esos fragmentos de Isaías no son presentados como un anuncio del Ungido. Tampoco, como dice el judío David Flusser, se puede establecer ninguna relación «porque en todas sus tendencias, el judaísmo nada sabe de un "Hijo del hombre" que murió ejecutado y después resucitó». Y dice otro judío, Jules Isaac: «La imagen más característica del Mesías esperado es la presentada en el salmo 17 (el llamado "Canto triunfal")», en especial a partir del versículo 40: «Me ceñiste de fortaleza para la guerra, sometiste a los que se alzaban contra mí. Obligaste a mis enemigos a darme la espalda, a los que me odian los exterminaste...»

Leer por entero este salmo (que es señalado por un judío de hoy como un modelo para el Mesías) equivale a descubrir unas expectativas totalmente opuestas a las de Jesús. Otra argumentación contraria viene de los paganos, concretamente del filósofo Porfirio que vertiera fuertes ataques en su libro *Contra los cristianos*, y en el que dando muestra de su conocimiento de las dos religiones, acusa a los cristianos de haber traicionado al judaísmo, ya que en esta religión «nadie se ha referido a un Cristo crucificado».

Por tanto, se hace realidad un hecho indiscutible que es garantía de la veracidad de los evangelios: éstos no han sido elaborados en absoluto partiendo de las profecías mesiánicas, al menos por las tenidas como tales en aquella época, porque no sólo no son aplicables sino que serían fuente de escándalo si se refirieran a Jesús. Una vez sucedidos los hechos y por la propia fuerza de los mismos, sería inútil hurgar donde nadie creería reconocer un anuncio del Mesías.

Así pues, según observa Charles Harold Dodd, «en el origen de la tradición evangélica hay un rígido y sorprendente principio de selección, que tuvo que dejar de lado los rasgos característicos de la idea mesiánica, y centrarse en otros del todo insospechados. La única explicación lógica es que un acontecimiento real habría forzado a hacer dicha elección. Se trataba del hecho objetivo e indiscutible de la presencia, enseñanzas y padecimientos de Jesús. El cumplimiento de todo lo demás —el Mesías triunfante— podía trasladarse a un tiempo futuro, el de la esperanza de la Segunda Venida de Cristo en la plenitud de su gloria que permitía mantener en reserva las expectativas no realizadas, incluso desmentidas por la Primera Venida».

En el fondo (y no parece tanto una paradoja blasfema como una necesidad lógica), Anás y Caifás, y todos aquellos sanedritas, escribas, fariseos y saduceos que rechazaron como Mesías a aquel pobre galileo, tenían razón desde el punto de vista estrictamente judío. No andaba equivocado Caifás al hablar de «blasfemia» porque, según Josef Blinzler, «un Mesías prisionero, abandonado por sus propios discípulos, reducido a la impotencia y entregado a la violencia de sus enemigos, era para ellos una idea inaceptable». Un israelita que, en una situación semejante, se presentaba como el Mesías, como el detentador de la máxima dignidad que Dios podía conferir a un hombre. A los ojos del sanedrín —como a los de cualquier otro judío piadoso— sólo podía ser un malvado alguien que se atrevía a escarnecer las promesas más importantes de Dios al pueblo de su Alianza».

Así pues, no es en absoluto verdad que el evangelio —y especialmente la humillación de Jesús ante todos y su victoria sobre la muerte sólo conocida de unos pocos íntimos— sea «una creación escatológica en la línea de la tradición judía», tal como repiten tantos «expertos».

Es más bien todo lo contrario. Por emplear palabras de Dodd: «Los relatos de la Pasión y Muerte son el resultado del encuentro entre un hecho histórico y una escatología precedente que como consecuencia del mismo, ha tenido que ser revisada en profundidad. En el principio no fue la profecía sino la realidad. Es la profecía la que se pone al servicio de esta última, con la esperanza de encontrarle una justificación, de encontrarle una explicación no pensada hasta entonces».

No es, como dice Bornkamm, «la profecía creadora de historia», es la historia la que, de alguna manera, es «creadora de profecía». El Antiguo Testamento no es —al menos en este aspecto— una fuente de sugerencias para el Nuevo, sino un depósito que diera seguridad a un pueblo cuyo lema bien podría haber sido el de *quod non est in Libro non est in vita*, lo que no está en el Libro Sagrado tampoco está en la vida. Y aquel Libro —tal y como era leído hasta entonces— decía tales cosas que «lo último que un judío podía esperarse del Mesías era que tenía que sufrir y morir de manera infamante» (K. Schubert).

El modo de proceder y razonar de la comunidad cristiana aparece perfectamente indicado en la Segunda Carta de San Pedro: «Pues no ha sido siguiendo fábulas capciosas como os dimos a conocer el poder y la venida de nuestro Señor Jesucristo, sino como quienes han sido testigos oculares de su grandeza». Por tanto, gracias a esta experiencia directa, «tenemos mayor seguridad en la palabra profética...» Con lo que parece ir por delante, como adelantándose a las objeciones de los que interpretaban la «palabra» de la misma manera que les habían enseñado los jefes de Israel, mas esto se había demostrado equivocado: «Pero sabed ante todo que ninguna profecía de la Escritura puede interpretarse por cuenta propia» (2 Pe 1, 16, 19 y 20).

Quien nos hace esta advertencia es el mismo Pedro que se había revelado, porque era contrario a todas las profecías, contra el destino que el Maestro había previsto para sí: «Y empezó a enseñarles que el Hijo del hombre debía padecer mucho, ser rechazado por los ancianos, por los príncipes de los

sacerdotes y por los escribas, ser condenado a muerte y resucitar al tercer día. Y hablaba de esto con toda claridad. Pedro entonces, tomándole aparte, se puso a reprenderle (Mc 8, 31 − 32). La visión judía del discípulo Simón, visión «mesiánica triunfal», mal podía acomodarse con las perspectivas de Jesús, que habían escandalizado a cualquier israelita piadoso.

A la luz de lo que hemos analizado en éste y en otros capítulos, se ve hasta qué punto están en lo cierto investigadores del estilo de Guignebert cuando, sin admitir crítica alguna, sentencian: «En los relatos de la Pasión y Muerte no hay versículo que no sea sospechoso de depender enteramente o en parte de un antecedente en las antiguas Escrituras».

Las respuestas a estas tesis las hallamos en las palabras de San Pedro: «Hemos sido testigos oculares». O en las de San Juan en la culminación del drama del Gólgota: «El que lo vio ha dado testimonio, y su testimonio es verdadero, y él sabe que dice la verdad para que también vosotros creáis» (Jn 19, 35). «Creed», pues, no tomando como fundamento lo que estaba previsto, lo que esperabais, sino lo que verdaderamente sucedió y que resulta indiscutible para el que lo ha visto, no elaborando los textos partiendo de antiguas expectativas sino ateniéndose a la realidad tal y como se presenta: imprevista, y sin embargo aceptarla como una misteriosa e inescrutable sorpresa de un Dios «cuyos pensamientos no son los de los hombres».

XXV. Y le hacían burla diciendo: «¡Salve, rey de los judíos!»

EN esta ocasión nos ocuparemos de un tema aparentemente secundario, algo que parece marginal al lado del gran drama de la Pasión, pero que en realidad es una prueba para poder demostrar «a posteriori» el fundamento histórico de los evangelios. En ellos —según nos enseña la fe y también como puede comprobar quien los estudie desde el punto de vista del simple investigador— ninguna palabra resulta casual y todas contribuyen a configurar el entramado del conjunto.

Nos referiremos en primer lugar a los soldados «romanos». Ponemos «romanos» entre comillas porque la guarnición de que podía disponer el prefecto de Judea —en este caso, Poncio Pilato— contaba (y no siempre) con oficiales procedentes en su mayoría de Italia, mientras que la tropa estaba compuesta por soldados auxiliares, reclutados entre los sirios y samaritanos, pueblos hostiles a los judíos y por tanto fieles a los romanos.

Según relata Flavio Josefo, cuando los judíos se sublevaron en aquella revuelta que les condujo al desastre del año 70, Samaria no sólo no se unió a los rebeldes (y por ello recibiría como premio la exoneración de la cuarta parte de los tributos adeudados a los romanos) sino que también facilitó al ejército imperial un contingente de tres mil hombres que fue calificado como «el más aguerrido» por el autor de *La guerra de los judíos*, experto en la cuestión como militar que era.

Hay especialmente dos episodios en los que aparecen los soldados de Pilato: La flagelación de Jesús y todas las vejaciones a las que fue sometido durante su proceso; y por último, los terribles preparativos de la crucifixión.

Como ya es habitual, transcribiremos los textos que vamos a analizar, comenzando por los referentes a la flagelación y a los escarnios. Son los siguientes:

Mateo: «Entonces (Pilato) les soltó a Barrabás; y a Jesús, después de azotarle, se lo entregó para que lo crucificaran. Entonces los soldados del gobernador llevaron a Jesús al pretorio y reunieron en torno a él a toda la cohorte. Lo desnudaron, le echaron por encima un manto de púrpura; y, trenzando una corona de espinas se la pusieron en la cabeza, y una caña en su mano derecha. Después, doblando la rodilla ante él le hacían burla diciendo: "¡Salve, rey de los judíos!" Y mientras le escupían, tomaron la caña y le daban golpes en la cabeza. Después de haberse burlado de él, le quitaron la túnica, le pusieron sus ropas y le llevaron a crucificar» (Mt 27, 26 − 31).

Marcos: «Pilato, queriendo satisfacer al pueblo, les soltó a Barrabás; y a Jesús, después de azotarlo, lo entregó para que fuera crucificado. Los soldados lo condujeron dentro del patio, que es el pretorio, y convocaron a toda la cohorte. Le vistieron de púrpura y le ciñeron una corona de espinas entretejidas, y comenzaron a saludarle: "Salve, rey de los judíos". Y golpeaban su cabeza con una caña, le escupían, y doblando las rodillas, le adoraban. Después de burlarse de él, le quitaron la púrpura y le pusieron sus vestidos. Entonces lo sacaron para crucificarlo» (Mc 15, 15 − 20).

Juan: «Entonces Pilato tomó a Jesús y le hizo azotar. Y los soldados, tejiendo una corona de espinas, se la pusieron en la cabeza y lo envolvieron con un manto de púrpura; y acercándose a él le decían:

"Salve, rey de los judíos". Y le daban bofetadas» (Jn 19, 1 − 3).

San Lucas es el único que, entre la condena y la conducción al Gólgota, no presenta esta escena. El tercero de los evangelistas se limita a hablar de Pilato quien, dirigiéndose a «los príncipes de los sacerdotes, a los magistrados y al pueblo» (Lc 23, 13), les hace una especie de promesa con intención de apaciguarlos: «Así que nada ha hecho que merezca la muerte. Por tanto, después de castigarle, lo dejaré en libertad» (Lc 23, 1516). Pero el evangelista no nos describe el castigo en cuestión.

Tomemos precisamente como punto de partida este silencio de San Lucas. Piero Martinetti, interpretando el punto de vista de la gran mayoría de los críticos racionalistas, dice: «En los evangelios hay una tendencia, que se acentuará a través del tiempo, a disminuir y prácticamente anular la responsabilidad de las autoridades romanas en la Pasión de Jesús y hacerla recaer sobre el pueblo y los dirigentes judíos». En otro momento añade: «En los evangelistas es constante la preocupación por exculpar a los dominadores romanos y encausar de manera particular a los judíos».

Nos hemos referido muchas veces a esta cuestión pero tendremos que repetir con firmeza que afirmaciones semejantes forman parte de un prejuicio que es insostenible no sólo con un análisis detallado sino hasta con una lectura superficial de los textos.

Al examinar, por ejemplo, los relatos del prendimiento en Getsemaní, destacábamos como San Juan escribe que Judas habría llegado al Monte de los Olivos no sólo con «la guardia facilitada por los sumos sacerdotes y fariseos» sino también con «la cohorte», *speira* en griego, es decir toda la guarnición romana compuesta de entre seiscientos y mil hombres (Jn 18, 3). Es bastante difícil que en aquella operación participara un número tan elevado de personas. Pero el auténtico problema lo constituye el hecho de que el último de los evangelistas introduce de improviso en el drama de la Pascua una responsabilidad concreta de los romanos. Es algo que no hacen los sinópticos que se refieren sobre todo a hombres armados y a guardias judíos.

¿Cómo encajar esto con el prejuicio de los críticos de que existe una tendencia filorromana preestablecida en los evangelios, «acentuada con el paso del tiempo», si precisamente en el último de ellos se hace participar a los soldados del gobernador en la responsabilidad que, para los evangelios precedentes, sería solamente de los judíos?

Podríamos repetir la misma pregunta al analizar otro episodio. De la brutalidad de los romanos — permitida por Pilato a su soldadesca hablan no solamente dos de los sinópticos sino también San Juan. Y ello a pesar de que en este caso el silencio se podría introducir fácilmente, sin alterar la esencia del relato, tal y como hace San Lucas. Quizás se podría argumentar que este evangelista, que dirige su predicación a súbditos no judíos del Imperio, se habría limitado a narrar las amenazas de Pilato, sin describirnos su terrible puesta en práctica para no herir la sensibilidad de sus oyentes. Estaríamos por tanto ante una orientación «filorromana» aunque también habría que resaltar que el propio San Lucas tampoco se ajusta frecuentemente a este supuesto patrón.

¿Cómo se puede explicar que San Marcos tampoco calle e insista en la odiosa crueldad de los soldados del gobernador, y amplíe la responsabilidad de éstos al decir que «convocaron a toda la cohorte»? Además es bien sabido que Lucas escribe para gentes de lengua griega del ecúmene romano, mientras que Marcos transmite la predicación de San Pedro dirigida a los ciudadanos de la Urbe.

Escribe Charles Guignebert: «El lamentable episodio de los ultrajes corresponde a un período

primitivo en el que la tradición hacía recaer sobre los romanos la responsabilidad de la Pasión».

Estamos ante uno de tantos episodios en el que la presuma «ciencia» se burla de los textos evangélicos y busca imponer sus propios esquemas. Es característico de Guignebert y de muchos otros críticos de su escuela, situar en una fecha lo más tardía posible (y a decir verdad, en contra del testimonio de los manuscritos) el evangelio de San Juan, estableciendo su composición en torno al año 100 o incluso hacia el 120. ¿Cómo conciliar esta tesis con la afirmación de que «el lamentable episodio corresponde al período primitivo» si el evangelio de San Juan que no omite el «lamentable episodio» no pertenece precisamente a una época «primitiva»?

Otros investigadores racionalistas admiten (aunque sólo con la boca pequeña) que su apriorismo es una especie de corsé incapaz de abarcar la complejidad de los evangelios. Y tienen que valerse de diferentes recursos para soslayar las dificultades.

Tal es el caso de Marcello Craveri: «Probable y únicamente con la finalidad de adaptar la vida de Jesús a las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento, se insertó el relato de los ultrajes de los soldados en el Nuevo Testamento, pese a resultar contraproducente con el objetivo de exculpar a los romanos». La credibilidad de este planteamiento, o mejor dicho prejuicio, de que las profecías serían tributarias de los relatos evangélicos, la hemos visto en el capítulo anterior. Y nos remitimos a las consideraciones allí expuestas.

Plantearemos ahora otra cuestión. Admitiendo —lo que no es correcto por razones que luego expondremos— una influencia del Antiguo Testamento en el relato de la flagelación, ¿hasta qué punto era conveniente escudriñar en las antiguas profecías para narrar episodios tan dolorosos? Como escribe Rinaldo Fabris, estos relatos nos presentan a «un rey objeto de irrisión insultado por los soldados, que no garantiza a aquéllos que quieran compartir su destino y seguirle ni honores ni éxitos (...) Desde el punto de vista histórico este episodio tiene serias garantías de autenticidad. Difícilmente la comunidad cristiana habría referido esos detalles humillantes, que degradan la dignidad de Jesús, si en su origen no hubiera una referencia histórica».

Estamos ante un elemento de «discontinuidad» con los intereses de la Iglesia primitiva, una especie de «inserción forzada» (como sucede en otros episodios de la Pasión) que refuerza la impresión de que se trata de una crónica.

Y dice nuevamente Guignebert: «Nos encontramos ante una bonita narración hagiográfica de las que tanto abundan en martirologios y pasiones (se refiere a los mártires cristianos) cuya finalidad principal es demostrar del modo más conmovedor posible que en el drama litúrgico de la Pasión la realeza divina de Jesús fue desconocida y ultrajada por los hombres».

Adelantándonos en nuestra exposición, hagamos aquí un pequeño paréntesis para mostrar hasta qué punto son coherentes estos planteamientos. Tras la muerte de Jesús en la cruz, el centurión «que se encontraba frente a él al ver que expiraba así, dijo: Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (Mc 15, 39). Una exclamación similar la encontramos en Mt 27, 54, mientras que en San Lucas leemos: «Al ver el centurión lo que había sucedido, glorificó a Dios, diciendo: ¡Verdaderamente este hombre era justo!» (Lc 23, 47).

Guignebert hace al respecto el siguiente comentario: «La exclamación fue inventada por los evangelistas para demostrar que la realeza divina de Jesús fue reconocida y honrada por los hombres».

Pero antes al referirse a la flagelación y los ultrajes, afirmaba exactamente lo contrario: «La finalidad era demostrar que la realeza divina de Jesús fue desconocida y ultrajada por los hombres».

En resumen: ¿Qué pretenden los evangelios? ¿A qué esquema obedecen, teniendo en cuenta, que —en los propios episodios de la Pasión se ven obligados a presentar situaciones no sólo diferentes sino opuestas? En este caso la explicación más sencilla para los críticos— y también la más «científica» —es no querer reconocer que los evangelistas se limitan (de buen o mal grado) a narrar lo que saben y que además corresponde a lo que realmente sucedió, pese a su desconcertante complejidad.

Respecto a esa obsesión permanente de que los evangelios fueron manipulados con la finalidad de no ofender a los romanos y cargar la mano sobre los judíos, haremos una observación de tipo general, pero no por ello menos esencial.

En realidad, son dos las «escuelas» que se han dedicado a echar por tierra la autenticidad de los evangelios. Se trata de la escuela «liberal» y de la escuela «marxista», aunque habría que poner esta última entre paréntesis tras el rápido envío del comunismo autocalificado de «científico» a los archivos de la historia pasada.

Para los «liberales» —y el citado Guignebert es uno de sus más significativos exponentes— el Nuevo Testamento tendría una orientación «filorromana». Para los marxistas, por el contrario, de los textos evangélicos puede deducirse una enérgica oposición antirromana.

Abordaremos a uno de los fundadores de esta escuela, Friedrich Engels, cristiano protestante por su origen familiar y que dedicó algo de atención a la crítica bíblica, a diferencia de su maestro Karl Marx que, aunque tenía numerosos rabinos entre sus ascendientes, se mantuvo siempre a distancia de las Escrituras y se contentó con calificarlas como «textos de alienación» sin probablemente haberlas leído nunca.

Pero como ya es sabido, Engels también echa mano de los típicos esquemas (capitalistas-proletarios, propietarios-desheredados o clases hegemónicas-clases sometidas) para aplicar una especie de mágico «abracadabra» a la historia con el que pueda abrirnos y desvelarnos sus secretos. Así pues, Engels concibe el cristianismo como un movimiento de liberación político-económico disfrazado de religión. Estas son sus palabras: «Fue la fe de los esclavos, los pobres, los sin derechos y de los pueblos subyugados y oprimidos por Roma. Un movimiento de desesperados que, imposibilitados para luchar por una redención material, buscaban a modo de sustitución una salvación espiritual que proyectaban en el personaje mítico del Cristo o Mesías».

Las tesis de Engels, padre fundador del marxismo, son repetidas de modo acrítico desde hace más de un siglo por los intelectuales del credo comunista. Según ellos, lo que inspiró el Nuevo Testamento fue esencialmente una protesta contra Roma, un deseo de demostrar la responsabilidad de ésta en las calamidades del mundo. Todo lo contrario de lo que afirman los críticos «liberales». Las dos interpretaciones, pese a excluirse recíprocamente, son una muestra de la dificultad para encorsetar a los evangelios. Y su complejidad (que es la de la vida misma) nos está diciendo que no obedecen a ningún «plan» inspirado por la misteriosa y desconocida comunidad cristiana a la que se atribuye su creación.

Después de estas consideraciones de tipo general respecto a los versículos que hemos transcrito al comienzo del capítulo, procederemos al análisis de su contenido.

En primer lugar, diremos que tiene pleno fundamento histórico el que Jesús fuera entregado a los soldados. En efecto, en las provincias éstos tenían la función de ejecutores de las sentencias, bien fueran de muerte (y aquí iba incluida la flagelación previa) o de penas menores.

No era esto lo que sucedía en Roma donde el magistrado provisto de *imperium*, es decir con la facultad de pronunciar y ejecutar sentencias en nombre del emperador, se hacía acompañar de lictores provistos de *fasces*. Probablemente el fascismo no tuvo en cuenta al tomarlas como su símbolo y derivar de ellos su nombre, pero lo cierto es que las *fasces* o haces no eran más que terribles instrumentos de muerte. Consistían en un haz de varas utilizadas para los apaleamientos y este haz estaba unido a un hacha que servía para las decapitaciones.

En otros lugares y circunstancias las sentencias eran ejecutadas por verdugos profesionales. Pero como ya hemos dicho, en las provincias este triste cometido correspondía a los soldados. Y esto es precisamente lo que refieren los evangelios que no dan pasos en falso con la historia.

Los textos evangélicos tampoco andan equivocados cuando tratan de describir la pena aplicada. San Juan utiliza el verbo griego *mastigóo*, mientras que San Mateo y San Marcos emplean *fraghelóo*. Son verbos sinónimos y ambos tienen el significado de «flagelar». Este fue el tipo de pena que se aplicaría a Jesús, un hombre de las provincias. En cambio, si se hubiese tratado de un ciudadano romano habría sido azotado con varas flexibles. Si hubiese sido un militar, con un bastón rígido, pero tratándose de él, se le azotó con el *flagellum*. Ricciotti lo define de este modo: «Era un látigo recio con abundantes colas de cuero, de las que colgaban bolas metálicas o puntas afiladas (escorpiones)». Así pues, no hay aquí ninguna posible confusión de términos.

También aparecen en el relato evangélico otros detalles que tienen el aroma de la verdad. Por ejemplo, tres de los evangelios se apresuran a advertir que los propios soldados «entretejieron» una corona de espinas. Guignebert intenta ironizar al respecto: «Resulta difícil imaginarse que los soldados se aprestaran a recoger espinos pinchándose los dedos al entrelazarlos».

Lo que es evidente es que el investigador francés no conocía una antigua costumbre practicada en Palestina. Para encender fuego o alimentar las llamas se empleaban fajos de sarmientos procedentes de un arbusto de la región cuyo nombre latino es *Ziziphus* y que también recibe la significativa denominación de *Spina Christi*. Tal denominación hace que el *Ziziphus* presente grandes posibilidades de haber sido utilizado por los soldados para burlarse de Jesús, pues éstos deberían de tener fajos de este arbusto en el patio del pretorio.

En lo referente a «pincharse los dedos», diremos que el *Ziziphus*, a diferencia de los ramos de rosas o de acacias, tiene unas espinas flexibles que, si se manejan con habilidad, se pliegan al contacto con la piel, pudiéndose de este modo entrelazar una corona de espinas sin hacerse daño. Y son muchos los investigadores que han comprobado el hecho personalmente.

Por tanto, éste y otros detalles resultan extraordinariamente verosímiles. Dice exactamente San Mateo que a Jesús «le echaron por encima un manto escarlata». No ha faltado aquí quien haga ironías sobre la imposibilidad de que la soldadesca tuviera aquella ostentosa indumentaria. Pero esto significa desconocer que fuera de Roma los oficiales llevaban el *sagum* que era precisamente un «manto escarlata». Este manto formaba parte del vestuario militar y no sería tan difícil disponer de alguno usado o incluso reducido a jirones.

En San Marcos y en San Juan podemos leer «manto de púrpura», pero los filólogos han demostrado que «el término griego *kókinnos* (escarlata) se utilizó casi siempre para el color rojo en general, ya fuera rojo escarlata o rojo púrpura. Además los términos "púrpura" y "purpúreo" se emplean en muchas ocasiones para indicar no el color sino el brillo de algo. Por ejemplo, en el apócrifo evangelio de Gamaliel, aquellos que son sacados de los infiernos por Cristo llevan vestiduras de "púrpura blanca", es decir de un "blanco resplandeciente". Por tanto, no existe ninguna contradicción entre estos dos evangelistas y Mateo».

Esta cita es de Josef Blinzler que continúa diciendo: «Los soldados sabían que Jesús había dicho que era rey y por tanto, lo que hicieron fue burlarse de su realeza con una denigrante mascarada. Entre los distintivos de los reyes helenísticos vasallos de Roma estaban la clámide púrpura, el cetro y la corona de hojas de oro. Únicamente un rey soberano podía llevar la diadema, una tira frontal de lana blanca. Así pues, los soldados vistieron a Jesús con grotescas imitaciones de los tres distintivos reales».

Por tanto, hubo un manto, una caña (que según San Mateo le fue puesta a Jesús en la mano derecha, un detalle que hace pensar en un testigo ocular y que da el ambiente de la descripción de un hecho tan real como difícil de olvidar) y una corona de espinas. En la descripción de los evangelistas están presentes los tres distintivos de los reyes helenísticos, lo que resulta sorprendente para quien conozca el contexto histórico de los relatos.

La verosimilitud es mayor si comparamos lo relatado por los evangelistas con algún otro episodio histórico de la Antigüedad que se asemeja bastante a la mascarada de los soldados. Este es el siempre autorizado testimonio del padre Lagrange: «Algunos años después del proceso de Jesús, cuando el rey Herodes Agripa I gozaba del favor de Calígula que le había instituido rey en lugar de Herodes Antipas, la población de Alejandría se apoderó de un pobre loco llamado Carabas, que solía correr desnudo por las calles, y le proclamó rey de los judíos. Según nos relata Filón de Alejandría, Carabas fue conducido al gimnasio y tras sentarlo en un lugar elevado, le pusieron en la cabeza un cesto agujereado a modo de corona, en la espalda una estera que llegaba hasta el suelo y que hacía las veces de manto, y en la mano le colocaron como cetro un tallo de papiro. La farsa continuó y en ella Carabas fue tratado como si fuera un rey dándole como tratamiento el término sirio de *Marín* (Señor). Y todo ello con objeto de burlarse de Herodes Agripa. Sin embargo, parece ser que Carabas no recibió excesivos malos tratos. Después de todo, no era más que un símbolo. Por el contrario, Jesús sí que era el auténtico rey de los judíos. ¡Qué ocasión para aquellos soldados romanos que tanto desprecio sentían por los reyes orientales y por los judíos!».

Aunque no recurriéramos a esta clase de paralelismos para esclarecer este episodio del que fue protagonista Jesús y sólo buscáramos la explicación en la maldad que persiste en los corazones humanos, tendremos que resaltar que la descripción evangélica se ajusta al modelo anteriormente citado que debía ser una práctica corriente cuando alguien quería burlarse de una pretendida dignidad real.

Hay quienes niegan la historicidad del episodio de los ultrajes a Jesús aduciendo que Pilato no habría permitido a sus soldados entregarse a sus sádicos instintos. Pero con ello demuestran no conocer los hechos objetivos.

Según el Derecho Romano, todo aquel que era entregado a los soldados para la flagelación (que servía de preludio a la crucifixión o que era en sí misma una pena capital) quedaba enteramente a merced de sus verdugos perdiendo no sólo el *status* de ciudadano —y Jesús no lo era— sino hasta el de persona. Dice Giuseppe Ricciotti: «El que iba a ser flagelado era considerado como un hombre que había perdido

su condición humana, una caricatura vacía de contenido y no protegida por la ley, un cuerpo sobre el que se podía herir a discreción». Ello explica que la flagelación romana no estaba limitada a un número determinado de golpes, a diferencia de la judía estrictamente limitada a treinta y nueve como nos recuerda San Pablo: «Cinco veces recibí de los judíos cuarenta azotes menos uno...» (2 Cor 11, 24). Así pues, aunque Pilato hubiera querido intervenir, no le habría sido posible. Su decisión había sido la de «entregar a los soldados» (por utilizar la expresión evangélica) a aquel judío y debía atenerse a las consecuencias.

Pero en realidad, se tiene la impresión de que Pilato no solo permitió la flagelación sino también los ultrajes que la acompañaron. Incluso no cabe descartar que él mismo las hubiera insinuado de alguna manera. Para calmar a los judíos y alejar de él cualquier sospecha de no haber sido lo suficiente severo con un acusado de un delito de lesa majestad, Pilato tenía necesidad de demostrar que más que un pretendiente a un trono, aquel pobre galileo era tan sólo una caricatura grotesca, un rey de burlas. A la luz de esta interpretación podremos quizás comprender mejor lo que San Juan relata inmediatamente después: «Pilato volvió a salir fuera y les dijo: "Ved que os lo traigo para que sepáis que no encuentro en él culpa alguna"». Salió entonces Jesús fuera llevando la corona de espinas y el manto de púrpura. Y les dijo: «¡Aquí tenéis al hombre!» (Jn 19, 4 − 5). Esto equivalía a decir: ¡Mirad que clase de payaso queréis que tome en serio para mandarlo a la cruz como si fuera un auténtico peligro para Roma!

Debe hacernos reflexionar el que los evangelios no solamente tengan solidez histórica sino que encierren ocultas correspondencias psicológicas. La flagelación de Jesús y la trágica mascarada posterior se ajustan al marco histórico, pero también se insertan en la coherencia de un testimonio vivo, auténtico como la vida misma y no obedecen a los esquemas artificiales que les ha achacado cierta crítica supuestamente erudita.

Citemos a modo de ejemplo al joven biblista Pier C. Antonini, que pese a ser licenciado y titulado por diversas universidades pontificias, opina: «Los versículos 1 al 4 del capítulo 19 de San Juan resultan completamente absurdos si los tomamos como un relato histórico». Este mismo investigador de formación católica califica sin más rodeos su autenticidad como «algo grotesco»...

Estamos ante afirmaciones apriorísticas, juicios tajantes (e injustificados) que hoy comparten también biblistas «católicos» convencidos de que los métodos «histórico-críticos» con origen en la época de la Ilustración son una ciencia. Pero tales métodos, a diferencia de los verdaderamente científicos, prescinden para fundamentar sus análisis de una confrontación objetiva con la información existente. Tienen que ser los hechos los que se impongan sobre los esquemas previos y no al revés.

Pero como decíamos al principio, tendremos que seguir investigando más de cerca en torno a los soldados de Pilato. Y lo haremos en el siguiente capítulo.

XXVI. «Entonces lo sacaron para crucificarle»

CONTINUAMOS con la exposición iniciada en el capítulo anterior en torno a los soldados «romanos», las milicias al mando del prefecto de Judea, Pondo Pilato. Se trata de protagonistas anónimos pero de ningún modo irrelevantes, que están presentes en todos los momentos del drama: desde el prendimiento de Jesús en Getsemaní (de acuerdo con el testimonio que sólo nos relata San Juan) hasta el triunfo final de la Resurrección.

En una primera parte hemos intentado analizar en el marco de la historicidad la escena de la flagelación y los ultrajes que únicamente es omitida por San Lucas.

Ahora analizaremos otros aspectos, también del núcleo central del drama, desde el momento en que se narra que Pilato entregó al acusado para que lo crucificaran. Lo «entregó» a sus soldados, de origen oriental en su mayoría, pero sometidos con rígida disciplina a las enseñas imperiales.

Hemos puesto entre comillas lo de entregar pues no es algo tan simple como pudiera parecer. En efecto, si los evangelios hubieran sido escritos realmente en una fecha tardía, habría habido ocasión de escribir que el condenado fue entregado a «los guardias de los sumos sacerdotes» que aparecen en los relatos del prendimiento. O también se podría haber narrado que Jesús fue abandonado a su suerte en manos de aquella multitud que empujara a Pilato a decidir su destino prefiriendo al «ladrón y asesino», tal y como le llaman los textos, conocido como Barrabás.

Un desenlace semejante del drama habría estado en consonancia cómoda y perfecta con esa orientación «filorromana» de la que con tanta frecuencia se ha acusado a los evangelios. Y sin embargo, una vez más los textos evangélicos no agradan a quienes los reducen a esquemas preconcebidos. En ellos no se silencia la responsabilidad —y mucho menos la vileza— del gobernador romano. Pero son sus soldados los únicos que con sádico celo se entregan a horrendas acciones con Jesús.

Por lo demás, la historia también concuerda con el relato evangélico. A todo lo largo de su Imperio y a pesar de la autonomía concedida a los pueblos sometidos, los romanos se reservaban de modo exclusivo la aplicación de la pena capital (otorgar la vida o la muerte era una de las características esenciales de poseer el *imperium*) y asimismo eran sus soldados los encargados de ejecutar las sentencias. Todo se hacía de acuerdo con fórmulas jurídicas sobradamente conocidas a través de fuentes extraevangélicas y que concuerdan plenamente con lo narrado por los evangelios.

Examinaremos a continuación las similitudes entre la narración evangélica y nuestros conocimientos históricos sobre la Antigüedad.

Diremos en primer lugar que el Derecho romano no contemplaba ninguna fase intermedia entre el terrible «*In crucem ibis*!» pronunciado por el juez y la entrega del condenado a los soldados ejecutores para que procedieran a la flagelación que habitualmente precedía al suplicio. Semejante tortura tenía por finalidad agravar los padecimientos del reo, pues le ocasionaba tremendas hemorragias y un gran debilitamiento. Ello servía para abreviar la agonía en la cruz pues poseemos testimonios de que en algunos casos podía prolongarse durante tres días y tres noches. La reducción de la agonía no se hacía por compasión hacia el condenado sino por la necesidad de no apartar por demasiado tiempo del servicio al piquete de soldados encargado de asegurar la permanente vigilancia del patíbulo.

En el caso de Jesús y por intereses «políticos» de Pilato ya se había efectuado la flagelación, por lo que se le envió enseguida al lugar de la ejecución. Los antiguos, y los romanos no eran una excepción, no conocían las actuales penas privativas de libertad. Las prisiones sólo tenían la finalidad de ser un sitio para tener a buen recaudo a los que iban a ser juzgados. Si la pena no era la muerte o los inmediatos castigos corporales, la condena consistía en trabajos forzados, con frecuencia en el remo de los navíos de guerra o en el envío *ad metalla*, a las minas del Imperio en Cerdeña, Iberia o el norte de África.

Así pues, a Jesús, según relata San Marcos, «le pusieron sus vestidos y entonces lo sacaron para crucificarlo» (Mc 15, 20); y según San Mateo: «le pusieron sus ropas y lo llevaron a crucificar» (Mt 27, 31). Y el versículo siguiente de este mismo evangelista dice: «Al salir, encontraron a un hombre de Cirene, llamado Simón; a este le obligaron a llevar su cruz». Los otros sinópticos hablan de este cirineo al que hemos dedicado todo un capítulo y al que remitimos.

Además de lo referente al personaje de Simón de Cirene que aparece y desaparece repentinamente, pero que parece tener profundas raíces históricas, se diría que los evangelios tampoco dan pasos en falso sobre el terreno de los procedimientos judiciales. Los *exactores mortis*, los soldados encargados de ejecutar la sentencia tenían la facultad de obligar a quien ellos quisieran a secundarles en su tarea. Resulta adecuada la expresión técnica, el término jurídico concreto que se refiere a una «requisa legal», que es empleado por San Marcos, pues los destinatarios de su evangelio son romanos. Lo emplea asimismo San Mateo, a modo de indicio preciso de que estamos ante una crónica y no ante la reproducción de una leyenda o un mito.

Únicamente San Lucas, y a continuación del imprevisto episodio del Cirineo, nos dice que «le seguía una gran multitud del pueblo y de mujeres que lloraban y se lamentaban por él. Jesús, volviéndose a ellas, les dijo: "Hijas de Jerusalén, no lloréis por mí; llorad más bien por vosotras mismas y por vuestros hijos... "» (Lc 23, 27 − 28).

La Tob (traducción ecuménica de la Biblia), aprobada por la jerarquía católica, en la nota correspondiente a este pasaje remite al Antiguo Testamento y señala que con este episodio se pretendería recalcar «la buena disposición del pueblo hacia Jesús». Todo podría ser, pero se corre el riesgo de hacer creer (lo que otros afirman con insostenibles argumentos) que estos versículos tienen su origen en una «profecía» mesiánica que enlaza con una intención apologética del escritor evangélico. En nuestra opinión debería sustituirse esta nota ya que también en este caso estamos ante un grado máximo de veracidad histórica.

En efecto, sabemos por fuentes judías que algunas damas pertenecientes a familias nobles, o simplemente acaudaladas, se agrupaban (en una costumbre que continuaría el cristianismo con las llamadas «cofradías de la misericordia» u otros nombres similares) con la finalidad de aliviar a los condenados con actitudes de dolor y piedad y suministrándoles un vino narcotizador al que luego nos referiremos. Es precisamente a las agrupadas en esta «cofradía piadosa», las *thygatéres Ierusalem*, a quienes se dirige Jesús. El término «hijas», empleado en vez del de «mujeres» que hubiera sido más apropiado, parece hacer referencia al nombre con que se conocía a aquellas «consoladoras». Formaban, por tanto, la asociación de las «Hijas de Jerusalén».

En efecto, que se trata de esta cofradía piadosa se confirma asimismo por el hecho de que, por lo que sabemos, eran solamente este tipo de mujeres las protagonistas de las escenas de piedad luctuosa. Cuando se trataba de una condena a muerte, el resto del pueblo reaccionaba o con un amargo silencio o

con frases amenazadoras contra los romanos si los condenados eran personajes populares, como fue probablemente el caso de Barrabás, una especie de héroe de la resistencia contra los dominadores romanos. En otras ocasiones el pueblo reaccionaba con escarnios, mofas e insultos contra los que iban a morir. Y eso es lo que hará precisamente ante aquel ridículo pretendiente al título de Mesías que, después de haber suscitado tantas esperanzas, se había dejado prender sin ofrecer resistencia y había sido condenado a la pena más ignominiosa: «Los que pasaban le insultaban moviendo la cabeza y diciendo: ¡Tú que destruyes el Templo y en tres días lo reconstruyes, sálvate a ti mismo; si eres Hijo de Dios, baja de la cruz!» (Mt 27, 39 − 40). Casi las mismas palabras emplea San Marcos (15, 29 y ss).

Las lamentaciones de aquellas «plañideras» institucionalizadas, al margen de la práctica habitual del silencio o los insultos, .están confirmadas también por referencias históricas contrastadas.

Se trata sin duda de las mismas mujeres —y éste es otro detalle comprobado que sólo por prejuicio se podría calificar de leyenda— que al llegar la comitiva al Gólgota, «le daban vino mezclado con mirra, pero él no lo tomó» (Mc 15, 23).

Dice el antiguo *Tratado judío sobre el Sanedrín*: «Cuando un hombre tiene que ser ejecutado, se le permite tomar un grano de incienso en una copa de vino para que pierda el conocimiento (...) Las mujeres nobles de Jerusalén se encargan de este cometido». La tradición judía justifica esta costumbre basándose en el libro de los Proverbios: «El licor dadlo a los miserables, y el vino a los afligidos. Que bebiendo olviden su miseria y no se acuerden más de sus afanes» (Pro 31, 6 − 7).

San Marcos dice que dieron a Jesús vino mezclado con mirra, pero según San Mateo «le dieron a beber vino mezclado con hiel» (Mt 27, 34). Será interesante analizar esta variante. Mateo hace referencia a una tradición procedente de testimonios según los cuales a Jesús, de acuerdo con la costumbre, le ofrecieron la bebida de los condenados a muerte. En cambio, es Marcos quien nos da el contenido exacto de la bebida (incienso, mirra y seguramente otras sustancias anestésicas). Es probable que el primero de los evangelistas estuviera influenciado por el salmo 69, aplicado a Jesús por la tradición cristiana, aunque no por la judía: «Diéronme a comer veneno, y en mi sed me dieron vinagre» (Sal 69, 22)

Así pues, es posible que en este pasaje haya una influencia profética. Pero si realmente San Mateo hubiera estado más interesado en demostrar el cumplimiento de una profecía que ceñirse a los hechos no se habría limitado a introducir la palabra «hiel» («veneno» según el salmo) y habría hablado no de vino sino de «vinagre». Y en efecto, en algunos manuscritos tardíos la variante ha sido modificada. Pero la Iglesia lo rechazó y mantuvo la versión primitiva: un vino amargo, «envenenado», pero no vinagre. Es un ejemplo de resistencia a la deformación por influencia de un supuesto elemento profético.

Pero el tema del vinagre aparece otra vez de manera inesperada. San Mateo y San Marcos recogen lo que la tradición llama «la cuarta palabra de Jesús en la cruz» y que pronunciara en la hora nona: *Eloí, Eloí lemá sabactáni*, que significa: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? Y continúa San Marcos: «Algunos de los presentes, al oírlo, decían: Mirad, llama a Elías». Corrió entonces uno (de los soldados) a mojar una esponja en vinagre, y sujetándola a una caña, le daba de beber diciendo: «Dejad, veamos si viene Elías a bajarlo». Pero Jesús, dando una fuerte voz, expiró (Mc 15, 35 − 37).

Prácticamente en los mismos términos es el relato de San Mateo, y San Juan dice: «Había allí un vaso lleno de vinagre...» (Jn 19, 29).

En cambio, en San Lucas se narra que el vinagre fue suministrado primeramente a Jesús por los

soldados, que se unieron a las burlas de los que pasaban y de los dirigentes judíos: «Si tú eres el rey de los judíos, sálvate a ti mismo» (Lc 23, 36 y ss.) Destaquemos una vez más este detalle cruel de soldados a las órdenes del Imperio en unos textos que se supone habrían sido alterados con objeto de dar en todo momento una buena imagen de los romanos.

No olvidemos asimismo que la confusión de Eloí, nombre de Dios, con el del profeta Elías es otro indicio de autenticidad. Ya hemos dicho que los romanos reclutaban a sus tropas auxiliares entre poblaciones del Oriente no judío. Por tanto, eran hombres con un conocimiento limitado del arameo (o de la variedad del arameo que se hablaba entonces en Palestina), lo que explica su equivocación.

Pero es sobre todo el vinagre al que aluden los cuatro evangelistas lo que proporciona otro destacado rasgo de historicidad a todo el episodio. En los reglamentos militares aparecía la orden de que todo destacamento en misión fuera de los campamentos o de las fortalezas, debía llevar una bebida en una especie de cantimplora común. Esto era el *skéus*, el «vaso» del que nos habla San Juan. Aunque en la traducción «vaso» no se aprecie el sentido militar, este si aparece en el original griego que puede traducirse de forma genérica como «equipamiento de una formación de soldados». Esta bebida «reglamentaria» recibía el nombre de *posca*, una mezcla de agua y vinagre —económica y a la vez reconfortante— que era inseparable, juntamente con el trigo para la menestra, de los soldados alistados bajo las enseñas de Roma. Dice Giuseppe Ricciotti: «Esta bebida la consumen hoy también los segadores de nuestros campos; y su denominación latina, *posca*, ha pervivido en las aldeas de algunas regiones italianas».

Y no olvidemos tampoco otro indicio de historicidad sutil y preciso a la vez. Se trata de la «esponja» que no era otra cosa que el tapón que utilizaban los antiguos para cerrar un recipiente que contenía un líquido, es decir el *skéuos*, el «vaso» utilizado en el Gólgota.

Una vez más todo encaja a la perfección, incluido el hecho de que los evangelistas (a excepción de San Lucas) enlacen la acción de beber de Jesús de la esponja empapada de *posca* con su muerte que se produce casi inmediatamente. No conocemos con precisión el proceso de la muerte en la cruz. Nuestros únicos conocimientos certeros se refieren a pueblos que continuaron practicando este bárbaro suplicio (por ejemplo, los turcos) y en los que el modo de apresurar o hacer instantánea la muerte de un crucificado —o de un empalado— era darle de beber.

En este caso resulta ser el nada sospechoso Ernest Renan el decidido defensor de la historicidad evangélica, al recordar que —de acuerdo con fuentes antiguas— los soldados daban de beber a un crucificado cuando querían librarse de un turno de guardia que se les hacía demasiado largo. El propio Renan cita el caso de un mameluco egipcio, asesino del mariscal francés Jean-Baptiste Kléber en 1800. El homicida fue empalado en El Cairo, y pasadas cuatro horas pidió de beber. Los soldados otomanos de guardia rehusaron darle alegando su experiencia de que con un único sorbo de agua sería suficiente para detener los latidos de su corazón. Como pasaran varias horas más y el desgraciado continuara pidiendo agua, un oficial francés se compadeció de él y se la proporcionó. Como era de esperar, un síncope fulminó de manera instantánea al empalado. Asimismo Renan aduce testimonios similares, para los crucificados, aportados por misioneros que estuvieron en China.

Otro racionalista como Maurice Goguel ha podido escribir lo siguiente al respecto: «De todo ello se deduce que la veracidad de la relación entre la bebida y la muerte, atestiguada tantas veces en diferentes épocas, existía también en el siglo I, y así resulta comprensible el relato de Marcos. El soldado que da de beber a Jesús está pensando en acelerar su muerte y la frase: "Veamos si viene Elías a bajarlo", en

realidad significa: "Veréis como morirá, y es imposible un milagro que pueda salvarle"»

Encontramos otro elemento que también encaja en lo referente a los «soldados romanos». Por Juan 19, 23 sabemos que eran cuatro, al mando de un centurión. Este era el destacamento habitual para una ejecución en las provincias, un *quaternio militum*, un «cuarteto de soldados» y un centurión *exactor mortis*, un oficial encargado de constatar que se había producido la muerte.

Este es el relato de San Juan: «Los soldados, después de crucificar a Jesús, tomaron sus vestidos e hicieron con ellos cuatro partes, una para cada soldado, y la túnica. Pues era la túnica sin costura, tejida toda ella de arriba abajo. Por esto se dijeron: "No la rompamos, sino echémosla a suertes a ver a quién le toca". Para que se cumpliera la Escritura que dice: "Se repartieron mis vestidos y echaron a suertes mi túnica". Y esto es lo que hicieron los soldados» (Jn 19, 23 − 24).

Es evidente que la alusión de San Juan a una profecía del salmo 22 hace saltar los condicionamientos reflejos de tantos críticos que creen estar ante unos hechos inventados por la apologética.

Sin embargo también aquí la historia viene en nuestro auxilio para hacer enteramente verosímil el relato evangélico. Sólo San Juan habla de la túnica, mientras que los otros tres evangelistas se refiere al reparto de los vestidos que fueron «echados a suertes». Está demostrado históricamente que la ley romana concedía a los soldados ejecutores de la pena capital el derecho de apropiarse de las ropas del condenado. Las disposiciones legales hablan de *spolia* o *pannicularia*, y darían lugar a varios motivos de objeción. Diversos emperadores, entre ellos Adriano, tendrían que intervenir para limitar este derecho, atribuyendo al erario público los posibles objetos de valor o estableciendo que todo debía destinarse al fondo común de reparto perteneciente a los soldados.

También en este episodio resulta del todo conforme a las costumbres romanas el juego de las suertes, que habitualmente se efectuaba con dados de hueso, piedra o arcilla, encontrados en grandes cantidades en excavaciones en antiguos lugares que sirvieron de guarnición. Entre los descubrimientos de época reciente, uno de los que resultan más emocionantes es un grabado del Lithostrotos, el patio donde Jesús habría sido condenado a muerte y en el que estaban instalados los soldados que le crucificaron. Este grabado representa un juego de azar realizado precisamente con los dados.

Algo más que añadir. San Juan es el único que se refiere a la túnica de Jesús. En realidad, era una prenda interior, una especie de camisa que llegaba debajo de las rodillas; y el resto de la vestimenta de Jesús sería un manto, un cinturón, unas sandalias y probablemente un paño frontal para sujetar sus largos cabellos e impedir que el sudor le cayera en los ojos. Un autor antiguo, Isidoro de Pelusio, nacido en Alejandría hacia el año 300, nos informa que una de las especialidades artesanales de Galilea eran precisamente las túnicas «sin costura tejidas todas ellas de arriba abajo».

He aquí otro de los detalles escondidos entre los pliegues del evangelio. Jesús, el galileo, llevaba una túnica confeccionada a la usanza galilea, seguramente por su propia madre.

Con detalles similares, minúsculos en apariencia y a veces insospechados, se teje el tapiz de la historicidad de los evangelios. Es algo que guarda semejanza con la emoción despertada ante los anzuelos de pesca encontrados recientemente en Cafarnaúm, en casa de Simón Pedro, el pescador.

Y también es evidente la perfecta concordancia histórica del *crurifragium*, la fractura de las piernas

que (según San Juan) llevaron a cabo los soldados para acelerar la muerte de los dos crucificados junto a Jesús «para que no se quedaran los cuerpos en la cruz el sábado». Para no asfixiarse, los crucificados se apoyaban en el clavo que les atravesaba los pies y respirando, se incorporaban entre una fatiga y un dolor terribles. Es lógico que al tener rotas las piernas, ya no les fuera posible apoyarse y el cuerpo se fuera aflojando, concentrándose todo el peso en los clavos de las manos y de esta manera les sobrevenía casi inmediatamente la muerte por asfixia. El *crurifragium*, ejecutado por orden de Pilato, parece excluir que los tres crucificados en el Gólgota estuvieran apoyados sobre una especie de banquillo que sobresalía del palo vertical y que prolongaba su agonía al facilitarles la respiración.

En cuanto a Jesús, «al ver que ya había muerto, no le quebraron las piernas, sino que uno de los soldados le traspasó el costado con la lanza...» (Jn 19, 33 − 34). *Lónke autou*, «con su lanza» dice el original griego. Un detalle de extraordinaria precisión y que puede pasar desapercibido, sin tener en cuenta nuestros conocimientos sobre el armamento de las tropas romanas.

Sabemos que la *lónke*, la lanza con punta de hierro, formaba parte de la dotación de las tropas auxiliares en las provincias. Era, pues, el arma de los soldados del Gólgota. Y únicamente con esta arma podía causarse una herida semejante en un cuerpo por lo demás exangüe.

Este otro detalle de historicidad para quien sepa leerlo, justifica lo que San Juan añade a continuación: «El que lo vio ha dado testimonio, y su testimonio es verdadero, y él sabe que dice la verdad, para que también vosotros creáis» (Jn 19, 35).

XXVII. «Antes que el gallo cante...»

EN esta ocasión examinaremos el papel que en el Misterio Pascual, atribuyen los evangelios a los discípulos de Jesús, y de modo particular a los apóstoles. Y como es lógico, comenzaremos por Pedro que el Nuevo Testamento presenta como portavoz y jefe del grupo.

Empezaremos por el curioso asunto del «gallo».

Todos los evangelistas refieren la conocida predicción hecha por Jesús a Pedro. Hemos elegido la versión de San Marcos que, después del relato de la Ultima Cena, sigue de esta manera: «Y recitado el himno, salieron hacia el monte de los Olivos. Y les dijo Jesús: Todos os escandalizaréis, porque escrito está: Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas. Pero después que haya resucitado, os precederé a Galilea. Pedro le dijo entonces: Aunque todos se escandalicen, yo no. Jesús le respondió: Te lo aseguro: tú hoy, esta misma noche, antes que el gallo cante dos veces, me habrás negado tres. Pero él con más insistencia decía: ¡Aunque tenga que morir contigo, jamás te negaré! Lo mismo decían todos. Llegaron a una finca llamada Getsemaní...» (Mc 14, 26 − 32).

Si presentamos el episodio en la versión del segundo evangelista, es por una razón muy concreta: este texto es el único que habla de la «mayor insistencia» de Pedro (en griego, *ekperissós*, «de un modo excesivo») en negar la posibilidad de traicionar al Maestro. Marcos conoce el detalle, pues como es sabido transmite la predicación de San Pedro. Es el propio interesado —por humildad o a modo de penitencia— el que quiere mostrarnos la gravedad de su comportamiento, su vileza en renegar de Jesús después de semejantes protestas de fidelidad en las que parecía dispuesto a arriesgar su vida.

También los demás evangelistas, por amor a la verdad, refieren las palabras del Nazareno y la réplica de Pedro, sin aludir —quizás por un escrúpulo caritativo— a la altanera repetición de su imposibilidad para traicionar.

Nuevamente y en estos detalles podemos encontrar la «firma» secreta de los evangelistas. En el caso de Marcos, la «firma» pertenece a San Pedro, como probablemente en Lucas, en este episodio y en otros, aparezca la de San Pablo. En efecto, el tercero de los evangelistas hace preceder el anuncio de la negación de Pedro de estas palabras de Jesús: «Simón, Simón, mira que Satanás os busca para cribaros como el trigo, pero yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe. Y tú, cuando te hayas convertido, confirma a tus hermanos» (Lc 22, 31 −32).

La Tob (traducción ecuménica de la Biblia) está aprobada también por los protestantes, hoy en día no tan rotundos como en tiempos de Lutero y Calvino, pero todavía dispuestos a negar toda hipótesis de que San Pedro fuera el primer Papa. El comentario de la Tob a este versículo es el siguiente: «La fe de Pedro desempeña en este caso un papel decisivo en la formación de la primitiva comunidad cristiana». Si únicamente San Lucas presenta este pasaje, no es aventurado pensar que Pablo no habría querido dejar pasar la ocasión de rendir homenaje a Pedro al que, cuando fue necesario, se enfrentó con decisión y valentía, aunque siempre respetó su primado o el papel de «confirmar a los hermanos en la fe».

Por tanto, del examen de los textos y de una reflexión objetiva sobre ellos se deduce lo contrario de la afirmación de Loisy para quien «el anuncio de la traición de Pedro es una ficción, probablemente inventada por los partidarios de Pablo para aminorar el papel del jefe de los apóstoles galileos». Una

afirmación gratuita y absurda que solo podría tomarse en consideración si el anuncio de las negaciones de Pedro (y su verificación) aparecieran únicamente en San Lucas. Pero aparecen en todos los evangelios, y con una mayor rotundidad en el de San Marcos, el *evangelium Petri*.

Volvamos al asunto del gallo. Todos los evangelistas refieren su canto y sitúan el cumplimiento de la predicción en el momento en que Pedro es interrogado en el patio de los sumos sacerdotes para saber si era uno de los discípulos del galileo procesado.

Dice Marcello Craveri: «Este episodio es de carácter puramente simbólico. Sobre todo por el hecho de que hubiera sido imposible oír en Jerusalén cantar a ningún gallo, pues existía la prohibición expresa de tener este tipo de aves, consideradas impuras, en zonas habitadas ante el temor de que pudieran contaminar objetos sagrados».

Esto es lo que dice un «crítico» de nuestros días, haciéndose eco de la inverosimilitud atribuida al hecho por otros colegas suyos.

Estamos ante una especie de cadena, en la que cada investigador da por bueno lo que han afirmado especialistas anteriores y rara vez hay alguien que se tome la molestia de examinar los hechos.

En este caso no habría que hacer grandes indagaciones sino recurrir a la reconstrucción clásica de Jerusalén en la época de Jesús hecha por el destacado exégeta Joachim Jeremías., uno de los pocos biblistas cristianos que vivieron muchísimos años en la Ciudad Santa. Jeremías recuerda a los desmemoriados o a los ignorantes que no hay duda alguna de que había gallos en Jerusalén. La *Mishná* (recopilación de la tradición rabínica oral, establecida en su mayor parte en el siglo II, pero sobre la base de noticias anteriores a la destrucción de Jerusalén en el año 70), al describir el Templo antes de su destrucción y las ceremonias que allí tenían lugar, dice: «Las trompetas sonaban con el canto del gallo». Asimismo la *Mishná* refiere un suceso que parece extraído de la crónica de los tiempos de Jesús: «En Jerusalén fue apedreado un gallo que había matado a un niño». Probablemente se trataba de un lactante al que el animal habría abierto el cráneo, todavía no cerrado, con el pico.

Es cierto que existía una prohibición de tener gallos y gallinas porque se temía que al escarbar desenterraran cosas impuras —sobre todo, gusanos—, pero otras fuentes testimonian que la prohibición no estaba vigente si los animales eran alimentados con grano. Por otros autores sabemos que esta prohibición tampoco regía si gallos y gallinas estaban recluidos en una granja en vez de deambular por las calles. Por tanto, no es imposible que se oyera cantar a un gallo en las noches de Jerusalén. Otro gran exégeta, que como Jeremías pasó buena parte de su vida en Jerusalén, el dominico Marie-Joseph Lagrange, permaneció muchas veces en vela durante el mes de abril, el de la Pasión de Jesús, para anotar en qué momento se ponían a cantar los gallos de la ciudad. Y comprobó que en aquella estación el primer kikirikí se producía hacia las dos y media de la madrugada, y los demás de forma graduada. Algo que concuerda perfectamente con la sucesión de los hechos narrada por los evangelistas.

Añadiremos algo más. La información procede de un judío gran conocedor del mundo hebreo antiguo. Se trata de nuestro habitual y valioso Shalom ben Chorin que nos recuerda algo que suele pasar inadvertido a los comentaristas «occidentales». La alusión al canto del gallo es un detalle que demuestra hasta qué punto los evangelios tienen sus raíces en Israel, con qué precisión exponen la palabra de Jesús, el judío.

Dice ben Chorin: «Si Jesús eligió la imagen del gallo, fue porque hacía referencia a un símbolo. En

efecto, una formula litúrgica, la de la primera bendición de la mañana, dice: "Alabado seas, señor Dios nuestro, Rey del mundo, que has dado al gallo inteligencia para distinguir la noche del día". El gallo tiene capacidad para distinguir la noche del día y por tanto, la luz de las tinieblas, en el sentido de los manuscritos de Qumrán y del evangelio de San Juan. Jesús habría querido decir: "Pero tú, Simón Pedro, hijo de Juan, no tienes esta capacidad, aunque yo te considere el pilar de mi comunidad, su fundamento sólido. ¡Que oculta ironía tiene esta alusión al gallo!"». Nos encontramos, por tanto, en pleno ambiente semítico. Otra garantía más de historicidad.

A este ambiente nos envía también un nombre relacionado con otra intervención de Pedro en los relatos de la Pasión. Se trata de Malco. La escena tiene lugar en Getsemaní durante el prendimiento del Nazareno.

Relata San Juan: «Entonces, Simón Pedro, quien tenía una espada, la sacó e hirió a un criado del Pontífice y le cortó la oreja derecha. El criado se llamaba Malco» (Jn 18, 10). Los sinópticos refieren también el hecho aunque sin mencionar a Pedro (hablan solamente de «uno de los que estaban con Jesús»), pero todos precisan que el herido era «un siervo del Sumo Sacerdote» mas no mencionan su nombre.

Únicamente San Lucas refiere un detalle no señalado por los otros, ni siquiera por San Juan: «Y (Jesús) tocando su oreja, lo curó» (Lc 22, 51). Es un añadido característico del tercero de los evangelistas que suele referirse al cuerpo, a su fisiología, a enfermedades y curaciones. Es una especie de confirmación de la muy antigua tradición que dice que San Lucas era médico.

Por lo demás, para tener otra prueba de ello no hay que ir muy lejos. Basta con situarnos en aquel mismo huerto durante esa misma noche. Solamente es San Lucas quien se expresa así al describirnos la oración de Jesús: «y entrando en agonía oraba con más intensidad. Y su sudor se hizo como gotas de sangre que caían en tierra» (Lc 22, 43 − 44). Lucas, el médico, no sólo es el único que nos relata este fenómeno sino que además emplea términos técnicos, hablando de gotas de sangre, *trómboi*, para ser más exactos. «Entrar en agonía» o «en angustia» es en realidad, en griego, *ghenómenos en agonía. «*Agonía» fue primero un término deportivo (la lucha que tenía lugar en el estadio, en el *agon*) y luego ha pasado a ser una expresión médica que se refiere al combate del cuerpo contra la muerte. No es por casualidad que se hable de «agonizantes». Al referirse al impresionante fenómeno fisiológico del sudor de sangre, san Lucas sabe que esto es perfectamente posible (hasta Aristóteles lo menciona entre las «curiosidades» médicas) y que se conoce con el nombre de hematodrosis. Ello confirma una vez más la «firma» del evangelista. En este caso, se trata de alguien que es especialista en la salud de los cuerpos.

Volvamos de nuevo a la cuestión de Malco. Si este episodio fuese legendario y se tratase de un nombre inventado en ambientes helenísticos, no cabe pensar que se hubiera utilizado este nombre de raíz semítica que procede de *Mlk*, que significa «reinar». Se trata de un nombre muy corriente entre los nabateos. Muchos de ellos, tras emigrar a Israel, ejercían con frecuencia funciones de siervo, policía o guardia personal. Por ejemplo, los responsables de la seguridad de Herodes eran reclutados entre los árabes nabateos. Y tal como era frecuente en muchos nombres del Oriente de aquel tiempo, este nombre también tenía su variante griega, *Málchos.*

Así pues, también en este punto hay verosimilitud histórica. Y esta impresión va en aumento si aceptamos los razonables puntos de vista de algunos investigadores.

Según Lc 22, 38, en la sala donde tuvo lugar el banquete pascual de Jesús y sus discípulos, éstos

presentaron a su Maestro «dos espadas». Teniendo en cuenta la estricta prohibición de los romanos de que los particulares judíos portasen armas (particularmente de noche y en la ciudad), es muy probable que las «dos espadas» fuesen cuchillos alargados empleados para cortar el cordero pascual. Seguramente ésta sería la «espada» con la que Pedro agredió a Malco, mas no con la intención de matarle sino de señalarle. Existe un paralelismo histórico con lo sucedido en Tebutnis (Egipto) en el 183 a de J.C., donde le fue cortada una oreja a un hombre que quedó señalado como alguien despreciable. Por lo demás, en los países mediterráneos o en los de América Latina colonizados por estos mismos pueblos, persistió durante mucho tiempo la práctica del corte del pabellón auricular como pena infamante para autores de ciertos delitos, particularmente el robo de ganado.

Escribe M. Kostovtzeff, un exégeta alemán de origen eslavo: «Probablemente Pedro no deseaba hacer al siervo una herida profunda sino llevar a cabo un acto simbólico. Quería significar que su adversario era una persona digna de desprecio y que no merecía la pena matarlo sino tan sólo mutilarlo. Esta debió de ser la intención del discípulo de Jesús. Aquel jefe de policía que no era judío sino sirio, árabe o nabateo tendría que llevar marcada para siempre una vergonzosa señal».

Así pues, el nombre no judío de Malco encaja perfectamente con el desprecio de Pedro hacia alguien que desempeñaba un oficio despreciable y que encima se atrevía a poner las manos sobre un Maestro no solamente amado sino además inocente. No era posible resistirse a aquella multitud, pero al menos su jefe debería llevar para siempre un atributo de infamia. Del uso del artículo «el» y no del «un», se deduce que Malco era el jefe. Es probable que Lucas y Juan precisen que la oreja cortada fue la derecha porque era la que se cortaba cuando se aplicaba esta pena. Precisamente ésta sería la causa por la que Jesús curó a Malco: no quería que aquel hombre llevase un signo permanente de humillación. El gran exégeta inglés Charles H. Dodd, siguiendo este mismo enfoque, introduce un nuevo elemento: «Se trató de un gesto de desafío más que de una defensa. Se buscaba hacer al siervo una herida tal que le incapacitara para su oficio».

Es asimismo San Juan quien, tras dar el nombre de Malco, no lo vuelve a mencionar cuando el asunto vuelve a salir durante las negaciones de Pedro: «Uno de los criados del Pontífice, pariente de aquel a quien Pedro le cortó la oreja, le dijo: ¿No te vi yo en el huerto con él? Pedro negó de nuevo, e inmediatamente cantó el gallo» (Jn 18, 26 − 27). Vemos cómo de manera explícita San Juan nos da a entender que tenía conocidos entre el círculo de siervos y colaboradores de los Sumos Sacerdotes. Conocía, por tanto, el parentesco entre Malco y aquel otro criado, lo que demuestra la coherencia de todo el entramado del relato.

Añadamos también la circunstancia de que sólo el cuarto evangelista señale que el agresor de Getsemaní era Pedro y que el herido se llamaba Malco. Esto sirve para confirmar la antigüedad de la tradición referida por los otros tres evangelistas. Una tradición que muy pronto, según la mayoría de los exégetas, dio lugar a los textos evangélicos que hoy conocemos, siendo el más antiguo el de San Marcos. Dicha tradición tuvo que tener en cuenta que todavía seguía en pie y en actitud de vigilancia, cuando no de persecución, aquel mismo poder que condenara a muerte al Nazareno. Se hacía pues necesaria la prudencia con el fin de evitar represalias. Esta sería la razón por la que los sinópticos habrían callado los nombres del agresor y del herido. Probablemente éste último aún vivía o bien sus hijos y parientes seguían perteneciendo al círculo del Sumo Sacerdote.

San Juan ya no estaba obligado a esta prudencia porque, casi con toda seguridad, escribió su evangelio cuando Jerusalén ya había sido destruida y la casta sacerdotal no era más que un recuerdo del

pasado.

Por lo demás, el caso es idéntico para la resurrección de Lázaro. ¿Por qué un hecho tan importante es omitido por los sinópticos y narrado únicamente por San .Juan? Escuchemos a Giuseppe Ricciotti: «La suposición más fundada es que los tres primeros evangelistas no quisieron exponer a Lázaro y a sus hermanas a las represalias de los judíos hostiles que todavía dominaban en Jerusalén, teniendo en cuenta que el Sanedrín había pensado en su momento dar muerte a Lázaro por ser un testigo incómodo. En cambio, en una época tardía, cuando Juan escribe su evangelio, este silencio prudencial ya no tenía razón de ser».

Volvamos una vez más a los olivos de Getsemaní. Pedro, juntamente con Santiago y Juan («los dos hijos del Zebedeo», en precisión de San Mateo) formaban el pequeño grupo de discípulos que Jesús se llevó consigo durante su angustiosa oración. Los sinópticos están de acuerdo en los nombres de los tres discípulos, mientras que San Juan, miembro del grupo, no dice nada sobre lo que sucedió en Getsemaní antes de la llegada de Judas y de la turba guiada por él. Asimismo los sinópticos coinciden en narrar que los tres discípulos no pudiendo resistir al sueño, al cansancio y a la tristeza, se quedaron dormidos repetidas veces y Jesús se lo reprochó. Según Marcos y Mateo, los reproches fueron dirigidos a Pedro en primer lugar, haciéndose extensibles a los demás. También coinciden estos evangelistas en que Jesús estaba invocando al Padre con la conocida expresión: «Aparta de mí este cáliz».

En opinión de Shalom ben Chorin, cualquier judío instruido está en grado de comprender que tanto los reproches por el sueño como la alusión al «cáliz» indican con tanta claridad como discreción el origen estrictamente judío del relato.

Tenemos asimismo que destacar que la noche en que se celebraba el banquete pascual era conocida como *Leyl Shimurim*, la «noche de la Protección», en la que Yahvé extendió su poderoso brazo sobre Israel, su pueblo. Dice nuevamente ben Chorin: «*Leyl Shimurim* significa también sobre todo, la noche de la vigilia. Aquella noche Israel tenía que asemejarse a su Dios del que estaba escrito: "He aquí que no dormirá, no dormitará el que guarda a Israel" (Sal 120, 4). Por tanto, tampoco Israel debía dormir o dormitar en aquella noche de gracias y prodigios. El Maestro estaba pidiendo a sus discípulos que permanecieran despiertos y rezaran en aquella noche de vigilia. Que velaran a su lado para que también fuera para él la noche de la Protección. Pero ellos eran débiles y se quedaron dormidos».

Como puede apreciarse, los detalles del sueño y la vigilia referidos por los sinópticos son tan simples como pudieran parecer a un lector poco detallista —y muchos «especialistas» parecen pertenecer a esta categoría, pese a toda su erudición— y hay todo un contexto de religiosidad judía que explica y arroja luz sobre los reproches dirigidos por Jesús a sus discípulos al tiempo que aporta nuevas pruebas de veracidad histórica.

Otro tanto cabría decir del «aparta de mí este cáliz». Hemos visto antes que la expresión «antes que el gallo cante» encerraba insospechados ecos litúrgicos. Lo mismo sucede en este caso. Tal y como señala ben Chorin, Jesús ha finalizado la Cena pascual, en la que en compañía de sus discípulos, ha consumido cuatro copas de vino. La primera de las copas servía para celebrar la liberación, la segunda el rescate, la tercera la redención, y la cuarta la elección.

Pero en el ritual de la noche pascual estaba prevista también una quinta copa. Esta copa se ponía sobre la mesa, pero nadie podía beberla porque estaba destinada a Elías, el profeta arrebatado al cielo de donde debía volver para anunciar la llegada del Mesías. Jesús está pensando precisamente en esta

copa «mesiánica»: un cáliz preparado para él y que él mismo debe apurar. Es un cáliz que preanuncia los dolores con que Cristo redimirá a Israel. Esto explica su oración al Padre: «Aparta de mí este cáliz». No estamos ante expresiones pura y simplemente casuales sino perfectamente enraizadas en el ambiente de Israel, pese a que muchos críticos lo negaron al afirmar que los evangelios eran una especie de mosaico construido por razones apologéticas en desconocidos lugares del Mediterráneo y que se elaboraron a base de una síntesis de materiales recogidos aquí y allá.

Y que nadie nos diga (como hace Charles Guignebert y otros críticos anteriores y posteriores a él) que doce judíos piadosos —Jesús y sus once discípulos— no podían encontrarse en Getsemaní, en la pendiente del Monte de los Olivos. Guignebert recuerda que la Ley prohibía salir de los límites de Jerusalén en aquella noche santa. Pero este crítico demuestra estar informado solo a medias. En un principio, la prohibición era de no salir de casa, pero después se entendió por "casa" la ciudad entera y los límites de sus murallas.

En el caso de Jerusalén, las murallas habían sido idealmente extendidas hasta la cumbre del Monte de los Olivos, ya que la muchedumbre que pernoctaba en la ciudad durante la Pascua era tan numerosa que excedía del recinto amurallado. Sabemos asimismo que en sus alrededores, incluido el Monte de los Olivos, todos los años en aquellos días se instalaban campamentos. Por tanto, también los judíos respetuosos de la *Torah* podían perfectamente permanecer en aquel lugar de las afueras, tras llegar allí procedentes del interior.

Pero como ya hemos visto, ante la mayoría de las palabras de los textos surgen dificultades cuyo tratamiento exige mayor extensión. Por ello, nuestra exposición proseguirá en el siguiente capítulo.

XXVIII. «No conozco a ese hombre»

EN el capítulo anterior hemos empezado a analizar el comportamiento de los discípulos de Jesús en los relatos de la Pasión, y en particular el de Pedro, su «columna».

En esta ocasión centraremos nuestro interés en las negaciones de Simón Pedro. Este tema ya lo tratamos, si bien secundariamente, en el capítulo dedicado al análisis histórico del personaje del Sumo Sacerdote.

Vimos entonces cómo únicamente San Juan narra la comparecencia de Jesús ante el viejo Anás, suegro de Caifás, el sumo sacerdote de entonces. Y asimismo Juan daba a entender que él acompañaba a Pedro, siguiendo ambos a Jesús, y que los dos pudieron entrar en el atrio del palacio gracias a que Juan conocía a la portera. El cuarto evangelista escribe *Paidíske e thurorós, «*la muchacha portera» (Jn 18, 17). ¿Qué otra cosa, sino un recuerdo personal, podría ser esa referencia a que la portera era una muchacha? Por curiosidad, añadiremos que según tradiciones muy antiguas de textos apocalípticos, el nombre de la joven era Ballila.

Vimos también en el relato de San Juan otros indicios de un testigo presencial, como, por ejemplo, el detalle del fuego encendido en el patio «por los criados y guardias porque hacía frío» (Jn 18, 18). Y otro detalle también de este evangelista es el del criado «pariente de aquel a quien Pedro le cortó la oreja» que le reconoció como discípulo del Galileo (Jn 18, 26).

Recordemos además el *káto en té aulé*, el «Pedro estaba abajo en el atrio» (Mc 14, 66), escrito por Marcos, el discípulo de Pedro, al que debió oír muchas veces contar aquella historia y que nos señala tan certeramente que la comparecencia de Jesús ante Anás tuvo lugar en una estancia del piso superior, el destinado al jefe de la familia sacerdotal. Por lo demás, esto se corresponde perfectamente con la disposición de las casas señoriales en la Jerusalén de entonces.

De las negaciones de Pedro, y en particular del anuncio del canto del gallo al que aluden los cuatro evangelistas, también hemos hablado en el capítulo anterior.

Todos los detalles analizados hasta el momento son importantes, pero en el fondo su importancia es secundaria respecto al auténtico drama: el de la negación del Maestro por alguien que no sólo era el jefe de sus discípulos, sino también el hombre que había reaccionado escandalizándose con el anuncio de su próxima traición. En esto se va a centrar nuestro análisis, en lo que los anglosajones llamarían el *hardcore*, el «núcleo duro» de la narración que presenta idénticos rasgos de historicidad que los hechos más secundarios que ya hemos examinado.

En primer lugar, tendremos que transcribir los seis versículos en los que San Marcos narra los hechos: «Mientras Pedro estaba abajo en el atrio, llegó una de las criadas del Sumo Sacerdote y, al ver a Pedro calentándose, fijándose en él, le dijo: También tú estabas con Jesús el Nazareno. Pero él lo negó diciendo: Ni sé ni entiendo lo que dices. Y salió fuera, al vestíbulo de la casa, y cantó el gallo. La criada, tras observarle, volvió a decir a los presentes: Este es de ellos. Pero él lo negó otra vez. Y poco después, los que estaban allí decían a Pedro: Seguro que eres de ellos, porque también eres galileo. Pero él comenzó a maldecir y a perjurar: No conozco a ese hombre de que habláis. Y enseguida cantó el gallo por segunda vez. Entonces se acordó Pedro de lo que Jesús le había dicho: Antes que el gallo cante dos

veces, me habrás negado tres. Y rompió a llorar» (Mc 14, 66 − 72).

Este episodio es narrado por los cuatro evangelistas con algunas variantes, pero la narración es esencialmente la misma. Todos los evangelistas narran que la criada o portera (la «muchacha» de San Juan) es la primera en reconocer a Pedro aunque San Mateo la hace intervenir una segunda vez. Ya hemos aludido antes a los detalles que hacen de San Juan un testigo presencial.

San Lucas añade el siguiente particular: «Y en aquel momento, mientras aún hablaba, cantó un gallo. El Señor se volvió y miró a Pedro. Pedro recordó las palabras que el Señor le había dicho» (Lc 22, 60 − 61). Para el tercero de los evangelistas las negaciones de Pedro y su inmediato arrepentimiento suceden en presencia del Maestro, al menos en los momentos finales. Más adelante intentaremos explicar la razón de esta precisión de San Lucas.

Estos añadidos y variantes hacen que Giuseppe Ricciotti escriba con su habitual decisión: «Este episodio es uno de los argumentos preferidos de los investigadores malintencionados o con ganas de perder el tiempo. Los primeros querrían demostrar que los relatos de los cuatro evangelios se contradicen mientras que los segundos querrían analizar hasta el mínimo detalle de cada una de las negaciones. Pero unos y otros deberían recordar que ninguna de las cuatro versiones aspira a ser completa en sí misma y tampoco trata de excluir a las demás».

Por lo demás, los añadidos y las variantes se repiten en muchas partes de los evangelios.

Pero en este episodio sobre todo, estos detalles son realmente secundarios ante un interrogante que no tiene respuesta si no aceptamos la historicidad de los hechos. ¿Por qué la comunidad cristiana habría de ser tan masoquista para referirnos los hechos si realmente no hubieran sucedido? ¿No era preferible —por muy doloroso que fuera hablar de ello en vez de esperar a que lo hicieran sus enemigos?

Si las negaciones del jefe de los discípulos habían tenido lugar públicamente, resultaba más oportuno admitirlo en vez de callar. El perjuicio resultante de comunicarlo a los destinatarios de la predicación era mucho menos grave que el peligro representado si alguien se anticipaba a referirlo. Los que escucharon a Pedro desmentir su pertenencia a los seguidores del procesado eran los criados del Sumo Sacerdote, el principal enemigo de Jesús, y debieron ciertamente referírselo.

Esta hipótesis (aplicable no sólo a las negaciones de Pedro sino a todos los demás episodios en que se refiere la torpeza o cobardía de los discípulos) encuentra una confirmación posterior en el hecho de que los detalles más embarazosos para los apóstoles se encuentren en los tres primeros evangelios. Es decir, aquellos que transmitieron la primera predicación, efectuada en lugares demasiado comprometidos en los que sería difícil admitir falsedades o reservas. Nos referimos a la propia Palestina y a las comunidades judías del Mediterráneo en contacto permanente con Jerusalén. Era la época en que no había cambiado la situación sociopolítica; el Templo no había sido destruido y muchos testigos oculares todavía vivían.

Jesús es anunciado muy pronto como el Mesías y ya hacia el año 50 —como atestiguan las primeras cartas de San Pablo— se han creado en torno suyo los primeros esbozos de una teología y sobre todo de una liturgia, con himnos y oraciones. Las circunstancias de esta primera predicación que confluiría en los sinópticos han sido bien sintetizadas por Alfred Láple: «Si los apóstoles, y con ellos la primera comunidad en su enseñanza y escritos, se hubiera apartado de la verdad lo más mínimo, habrían cavado una fosa para la Iglesia naciente. En la Palestina de entonces todavía vivían muchas personas que vieron

a Jesús y que habrían salido al paso de cualquier posible falsedad. La hostilidad de sus adversarios obligaba a la comunidad cristiana a no apartarse de la narración de los hechos tal y como sucedieron. El propio Pilato siguió gobernando en Judea hasta seis años después de la condena del Galileo. Y la familia saducea de Anás siguió ejerciendo su temible poder cuarenta años después de la crucifixión, hasta el momento de la destrucción de Jerusalén».

Todo esto sirve para explicar la desnuda e incomprensible sinceridad de los evangelios. Los discípulos anunciaban «un escándalo y una locura» como la divinidad de un crucificado. Deseosos más que nadie en la historia de transmitir veracidad y confianza, aparecían en estos relatos como personas que, en la época del Maestro, se dejaban llevar por intrigas, celos, rivalidades, envidia, incredulidad y desidia. Se exigía una fe, increíble desde el punto de vista humano, a partir del testimonio de unos discípulos que recordaban que no habían sabido velar siquiera una hora en compañía del Maestro, que habían huido cuando Jesús se encontraba en peligro, y que le dejaron morir tras abandonarle y negarle incluso el hombre que debería haber sido la «piedra», el fundamento de la fe.

Algunos han destacado —y a nuestro parecer, con toda la razón que bastaría analizar la actuación de los discípulos tal y como la presentan los evangelios para estar seguros de que no estamos ni mucho menos ante textos elaborados o manipulados por la comunidad cristiana de acuerdo con sus intereses. Antes bien, los textos evangélicos se ven «obligados» a referir incluso aquello que pudiera no beneficiar a la labor apostólica.

En lo referente a las negaciones de Pedro, hay que destacar que resultan de lo más mezquino si tenemos en cuenta que no se producen en medio de un severo interrogatorio del Sanedrín y ni se emplean amenazas ni torturas. Es simplemente la dejación de un pobre hombre ante las sospechas de una sirvienta y otros criados.

El asunto es mucho más serio de lo que parece si como creemos está en lo cierto Heinz Zahrnt: «Pedro no niega a Jesús por simple cobardía. Nunca ha demostrado ser un cobarde. No es que le falte carácter; lo que le falta es fe». Por tanto, resultaba muy duro exponer esta crisis de fe del primero de los Apóstoles ante aquellos a quienes se pedía creer en el evangelio. Esto era mucho más grave que el comprensible temor humano ante las consecuencias de que el Apóstol fuera reconocido en aquella noche terrible.

En resumen, la narración de un episodio semejante resulta inexplicable si no admitimos su autenticidad —y la consiguiente «obligación» de los evangelios de referirlo— y como observa acertadamente Joachim Gnilka en este caso, más que en otros, la carga de la prueba recae sobre los que niegan la historicidad y no sobre los que la afirman: «Quien rechaza la autenticidad de las negaciones debería dar una explicación aceptable de por qué pudo inventarse una historia semejante y de que la protagonizara precisamente el discípulo que había recibido la misión de confirmar a sus hermanos en la fe». Y sigue diciendo Gnilka: «Es completamente absurdo que la comunidad cristiana hubiera podido imaginar una escena en la que su jefe cayera tan bajo». De la bajeza de Pedro en aquella situación da testimonio su «maldecir y perjurar». Más adelante analizaremos los contundentes términos en griego que hay detrás de nuestras traducciones.

En este caso se muestra vacilante hasta la voluntad de un Alfred Loisy de negar prácticamente la autenticidad de cada episodio evangélico. El investigador francés (y con él los seguidores de su escuela) se refiere a «elementos redaccionales» —es la necesidad de hacer alguna concesión al llamado «espíritu crítico»— pero luego añade: «Si realmente en cada pasaje del evangelio de Marcos hay una influencia de

Pedro, donde más puede apreciarse es en el relato de las negaciones tal y como es presentado por el segundo evangelio».

Sin embargo, la obsesiva manía del luterano Rudolf Bultmann de buscar en todas partes mitos que derribar se ve confirmada aquí una vez más. Bultmann insiste absurdamente en afirmar que es «una construcción legendaria y literaria».

En cambio, Maurice Goguel defiende la autenticidad del anuncio de Jesús a Pedro («Te lo aseguro: tú hoy, esta misma noche, antes que el gallo cante dos veces...»), que aparece en Mc 14, 30, sin embargo afirma que el cumplimiento efectivo de la predicción fue inventado con objeto de resaltar el don de clarividencia de Jesús.

Quizás algún lector recordará que en el capítulo anterior hemos hablado de investigadores que sostenían exactamente lo contrario: Las negaciones fueron auténticas, pero no así la predicción. Como estamos viendo, es habitual que en nombre del llamado «espíritu crítico» cada cual afirme lo que le parezca mejor, y no precisamente basándose en consideraciones «científicas» sino en gustos y caprichos personales.

Tampoco faltan aquí —pese a que se revistan de objetividad académica— los prejuicios ideológicos y confesionales asimismo presentes en Bultmann. Un ejemplo es el protestante J. Schreiber que en 1961 publicara un libro —abultado y repleto de notas, *a la mode allemande*—en el que quería demostrar que las negaciones de Pedro no eran más que el punto culminante de una polémica desencadenada contra él por los autores del Nuevo Testamento que veían en él no una «columna de la fe» sino el prototipo del incrédulo. Una tesis completamente absurda y condicionada por la secular polémica de la Reforma contra el Papado que veía en Pedro su primer representante.

Para demostrar que semejante interpretación es totalmente gratuita, no hay que olvidar que el evangelio de San Marcos (que transmite la predicación del Pescador de Galilea) relata no sólo las negaciones sino que además insiste en sus aspectos más graves. Ya vimos como Lucas —que refleja la predicación del «rival» Pablo— en la escena del anuncio de las negaciones y de la subsiguiente reacción altanera de Pedro, no parece que quiera cargar las tintas contra él. Esto puede verse en la siguiente observación: «En el evangelio de Lucas, Pedro no maldice ni perjura cuando le preguntan si es discípulo del Galileo. Para el evangelista ésta es una manera de disculpar al Apóstol y más si tenemos en cuenta que en este evangelio las tres negaciones disminuyen de intensidad en vez de adquirir un tono violento como en el evangelio de Marcos».

El autor de estas líneas es Leopold Sauburin que desarrolla una hipótesis verosímil sobre el pasaje de San Lucas: «El Señor se volvió y miró a Pedro». Dice Sauburin: «Este detalle permite a Lucas demostrar una vez más cómo Jesús está pendiente de Pedro y se toma interés por él para confirmar con los hechos lo que este mismo evangelista refiere antes del anuncio de las negaciones: "Simón, Simón, mira que Satanás os busca para cribaras como a trigo, pero yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe. Y tú, cuando te hayas convertido, confirma a tus hermanos"» (Lc 22, 31 − 32).

Lo cierto es que Jesús no tendrá en cuenta respecto a Pedro estas palabras pertenecientes también al evangelio de San Lucas: «El que me niegue delante de los hombres, será negado ante los ángeles de Dios» (Lc 12, 9).

Acudiremos ahora a San Juan en quien algunos han visto una especie de antagonista de Pedro. En

este último se ha querido ver al representante de la «jerarquía» mientras que el primero sería el campeón de los «carismáticos» o «espiritualistas» de la primera comunidad. Sin embargo, el evangelio de San Juan es el único que presenta la particularidad de las tres preguntas que Jesús hace a Pedro después de la Resurrección («Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos?») Y del triple mandato que le es confiado («Apacienta mis corderos») que parecen remitir directamente a las tres negaciones de la trágica noche del proceso de Jesús (Jn 21, 15 y ss.). Juan, presunto «adversario» de Pedro y de su primado jerárquico, narra cómo el Apóstol es confirmado en su misión por el Resucitado que no se limita a perdonar sus negaciones sino que lo constituye en «pastor de las ovejas» de la comunidad fundada por él.

Ante el episodio que estamos analizando, Ernest Renan se muestra, como es habitual en él, más precavido. Es sabido que el método utilizado por este intelectual francés, excomulgado por la Iglesia, es mucho más sutil que el de otros que enseguida dejan entrever sus intenciones. Es frecuente que Renan no niegue los hechos. Pero en realidad lo que hace es vaciarlos de contenido y con ellos los propios evangelios.

La célebre *Vida de Jesús* de Renan ha apartado de la fe a muchas personas sin que apenas se dieran cuenta, atraídas por la sencillez de su estilo. Por eso esta obra ha sido definida como «Un marrón glacé con agujas por dentro». He aquí la opinión de Renan sobre este episodio: «El desgraciado (Pedro) negó por tres veces haber tenido la más mínima relación con Jesús. Creía que Jesús no podría oírle y no reparó en que su disimulada infamia encerraba una tremenda falta de delicadeza. Pero su bondad natural le reveló enseguida el error que había cometido...».

Resulta de verdad increíble que esta tragedia pueda ser reducida a «una tremenda falta de delicadeza» de «un desgraciado» que se limitó a negar que había tenido relaciones con el procesado... Al reducir el drama de la noche del proceso de Jesús a una especie de escena de vodevil u opereta, Renan disminuye el escándalo resultante de la aparición en los cuatro evangelios de este episodio y trata de explicar de esta manera el hecho de que la primitiva comunidad cristiana hubiera presentado esta vergonzosa acción en los textos fundadores de la fe.

También Charles Guignebert emplea un tono casi de farsa en este asunto, pese a que habitualmente guste de escrudiñar los detalles más prolijos. Y es que la cuestión le resulta embarazosa, pues no resulta razonable a todas luces negar la autenticidad de los hechos. Sin embargo, este autor lo despacha con una breve explicación irónica: «Pedro, el único discípulo que se quedó en la puerta, estaba ocupado en el atrio del Sumo Sacerdote en negar a su Maestro en el momento del canto del gallo...». Una explicación que parece de comedia de bulevar.

Pero en realidad, la escena que nos describe San Marcos es impresionante. Cuando le preguntan por tercera vez si conoce a aquel hombre, «Pedro comenzó a maldecir y perjurar», según nuestra traducción. Pero el original griego emplea el verbo *anathematízein* que, en opinión de un filólogo, «se usa en la Biblia como un término extremo, en maldiciones dirigidas a hombres y ciudades condenados a la aniquilación». ¿Maldice Pedro a Jesús o se maldice a sí mismo? Lo cierto es que estamos ante un lenguaje de condena, de «anatema» si se quiere, pero que resulta espantoso en boca de un judío practicante.

Destaquemos asimismo que las negaciones acompañadas de maldiciones aumentaban su gravedad por el hecho de haber sido pronunciadas públicamente en presencia de un grupo de testigos. Cumplían todos los requisitos legales de los judíos para considerarlas como una total y definitiva retractación por parte de Pedro.

¿Podemos como Renan considerarlas como «una falta de delicadeza»? ¿Podría haberlas inventado la comunidad cristiana para atribuirlas al Apóstol fundamento de su fe, al que había recibido la misión de confirmar a sus hermanos?

Detrás del relato de San Marcos está la huella directa del propio protagonista del suceso, como demuestran otros detalles de tipo lingüístico que casi siempre pasan inadvertidos a quien no analiza con atención el texto en griego o a quien no conoce correctamente esta lengua.

Veamos la primera de las negaciones: «Ni sé ni entiendo lo que dices». Se ve que el interpelado intenta salirse por la tangente con un manido recurso dialéctico: no niega ni afirma, pero finge no entender. Los dos «ni» revelan una incorrección sintáctica, pues en griego *outé-outé* (ni, ni) no puede emplearse con dos verbos prácticamente sinónimos como «no saber» o «no entender». Es sabido que el idioma de los evangelios es de carácter popular y sencillo, pero también es cierto que no es frecuente encontrar en ellos grandes incorrecciones y errores de bulto.

Nos encontramos aquí con la imagen de un hombre azorado, preso del afán vehemente de encontrar la palabra oportuna para alejar el peligro. Se trata de un contexto que parece reflejar con fidelidad la verdad histórica. Pedro estaba hablando en su idioma, la variante galilea del arameo occidental, pero en la traducción al griego —realizada por él mismo o por su discípulo Marcos— está presente todavía el recuerdo del espanto, por no decir del pánico, de aquellos momentos.

Y hablando de idiomas, únicamente es San Mateo quien se refiere expresamente a que el discípulo es reconocido a causa de su acento galileo. «Poco después se acercaron a Pedro los que estaban allí y le dijeron: "Seguro que tú también eres de ellos, pues tú mismo hablar te descubre" (Mt 26, 73). En cambio, en San Marcos y en San Lucas la referencia es indirecta: "Seguro que eres de ellos, porque también eres galileo" (Mc 14, 70); "Cierto, también este estaba con él, porque también es galileo"» (Lc 22, 59).

Probablemente nos hallamos otra vez ante una de esas señales ocultas de confirmación de la tradición que a menudo podemos descubrir en el entramado evangélico. Según la tradición, el evangelio de San Mateo transmite la predicación a los judíos. Y sólo éstos —a diferencia de los paganos, de los griegos y romanos a los que se dirigen los demás evangelistas— estaban en condiciones de entender por qué podía identificarse enseguida a un galileo en Jerusalén. A este respecto encontramos algunas anécdotas en el *Talmud de Babilonia*. Como aquella de un «estúpido galileo» (de este modo le apostrofa un judío) al que no se entiende si al hablar quiere decir *hamor* (asno), *hamar* (vino), *arnaz* (lana) o *immar* (cordero), a causa de su pronunciación caracterizada por la utilización incorrecta de las guturales. Tanto era así que en Judea estaba totalmente prohibido que los galileos leyeran las Escrituras en la sinagoga para evitar equívocos. Por tanto, es perfectamente verosímil la precisión que hace el judío Mateo a los destinatarios de su evangelio también judíos: «Tu mismo hablar te descubre».

En este contexto de autenticidad en el que, como ya es habitual, todo parece encajar, puede apreciarse hasta qué punto deben tomarse en serio los consabidos argumentos de aquellos que en este episodio querrían ver un cumplimiento abusivo de las profecías del Antiguo Testamento, una concreción de estas profecías elaborada por la fantasía de los evangelistas.

En esta ocasión los argumentos de los críticos se apoyan en el Salmo 37, 12: «Mis amigos y mis compañeros se estacionan lejos de mis llagas, mis allegados se mantienen lejos». Y los sinópticos dicen: «Pedro le había seguido de lejos» (Mc 14, 54). Entonces los críticos gritan entusiasmados que no es una

coincidencia fortuita y que una vez más el Nuevo Testamento demuestra haber sido elaborado a partir del Antiguo, inventándose historias para demostrar el cumplimiento de las profecías.

Sobre la seriedad de estos «serios» críticos que proponen semejantes soluciones al enigma evangélico, dejemos que los lectores juzguen por sí mismos.

XXIX. «Y decía: ¡Abba, Padre!»

AUNQUE no sea para completar (no puede hablarse de este modo tratándose de los evangelios, pues lo desmentirían dos mil años de investigación y reflexiones) y sí para añadir alguna otra cosa de interés a los dos capítulos dedicados a la actitud de los discípulos durante la Pasión, convendrá detenerse en otra característica de aquel grupo de hombres que no pertenecían a una única categoría social sino que estaba formado por personas heterogéneas tanto religiosa como ideológicamente.

También en esta cuestión los evangelios escapan a cualquier esquema preestablecido y se niegan a entrar en condicionamientos forzosos. Hubo una época en la que a muchos cristianos (eclesiásticos entre ellos) les pareció excesiva la humildad que Cristo quiso para sí y para los que le rodeaban. Esto explica que se tratara por todos los medios de «ennoblecer» a los apóstoles y se les inventaran incluso orígenes nobiliarios. Tal fue el caso, por ejemplo del apóstol Bartolomé a quien la tradición pictórica y escultórica de la Edad Media representó con frecuencia revestido de púrpura y adornado con gemas, tratando de atribuirle orígenes nobiliarios. Esta ficción fue posible porque nada se dice de San Bartolomé en el Nuevo Testamento, aparte de ser mencionado en la lista de los apóstoles. Según una tradición, también era rico y probablemente noble Matías, que fue elegido para reemplazar a Judas en el colegio apostólico. Por lo demás, este apóstol es otro perfecto desconocido dentro del Nuevo Testamento a no ser por su nombre y por la circunstancia de haber acompañado a Jesús antes de ser promovido a la misión apostólica.

Por lo que sabemos, aquel grupo de íntimos de Jesús comprendía gente pobre, pero también representantes de lo que hoy llamaríamos «clase media» y seguramente hasta ricos. Además de las tradiciones referentes a Bartolomé y Matías, rico debió ser sin duda Mateo, recaudador de impuestos en la próspera Cafarnaúm. Y ricas, o por lo menos dotadas de recursos, eran las mujeres que seguían al grupo de Jesús y que, como dice el evangelio de San Lucas, «les servían con sus bienes» (Lc 8, 3).

Los pescadores del grupo eran trabajadores autónomos o bien los hijos del dueño del negocio. Cada uno de ellos tenía su propia barca (y gente a sus órdenes, los «jornaleros» mencionados en Mc 1, 20) y probablemente trabajaban unidos en una especie de cooperativa o sociedad. Estos eran Simón y su hermano Andrés, y los hijos del Zebedeo, Santiago y Juan. Recordemos que un proverbio rabínico atribuye al propio Dios: «He creado siete mares, pero me he reservado tan sólo uno: el de Genesaret». En efecto, este espejo de agua, de veintiún kilómetros de ancho por nueve de largo era tan abundante en peces que bien se merecía aquel proverbio. Por tanto, todos aquellos que quisieran dedicarse a la pesca y dispusieran de medios adecuados encontraban allí un buen modo de ganarse la vida.

Según una tradición muy antigua y al parecer con bastante fundamento, Felipe era comerciante. Otros apóstoles pertenecían a estratos sociales más bajos y seguramente eran campesinos.

Los Doce tenían en común su fe judía, pero su extracción política y cultural era de lo más diverso. Viendo sus nombres (Andrés y Felipe, por ejemplo) se tiene la impresión de que algunos procedían de sectores del judaísmo helenizado. Simón —no confundir con Simón Pedro— es conocido por Marcos como el «Cananeo» mientras que Lucas le llama el «Zelote». Este apóstol debía de proceder de aquel movimiento de reforma religiosa radical opuesto implacablemente a los romanos. Mas esta oposición que llegaba a veces hasta el terrorismo no parece que influyera en los otros apóstoles y ni mucho menos en Jesús.

Los apóstoles formaban un grupo difícil de clasificar, Fueron elegidos uno a uno por el Maestro, pero no por afinidades de «clase» o de «ideología». De lo que deducimos una vez más que el misterio evangélico debe tomarse tal y como se presenta, dejando a un lado la pretensión de explicarlo por medio de prejuicios que, después de todo, son cambiantes según las épocas o la variedad de lectores de la Escritura.

Pero el drama de la Pasión y Muerte que a lo largo de tantos capítulos estamos pasando por el tamiz de la crítica, dio comienzo con lo que Pascal llamaba «el misterio de Jesús» por excelencia: su afligida invocación al Padre en medio de las tinieblas —no solamente físicas— del huerto de Getsemaní. En este pasaje —de manera especial en la versión de San Marcos— se esconde probablemente el auténtico secreto del evangelio, el estilo y el significado de la misión de Cristo.

Leamos lo que nos dice San Marcos: «Y tras adelantarse un poco se postró en tierra y rogaba que, si era posible, se alejara de él aquella hora. Y decía: ¡*Abbá*, Padre!, todo te es posible, aparta de mí este cáliz, pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú». (Mc 14, 35 − 36). Poco después añade el evangelista: «Se alejó de nuevo y oró repitiendo las mismas palabras» (Mc 14, 39).

«Las mismas palabras», es decir la repetición de la oración iniciada con aquel sorprendente *Abbá*. En los otros dos sinópticos la oración de Jesús no da comienzo con el vocablo arameo transmitido por Marcos sino que Lucas emplea el griego *Páter* y en Mateo leemos *Páter mú*, Padre mío. Por lo demás, Juan relata el prendimiento de Jesús pero nada nos dice sobre su oración.

Si consultamos uno de esos prontuarios bíblicos donde se indican los pasajes en los que aparecen términos de la Escritura, podremos comprobar que *Abbá* sólo aparece una vez en los evangelios, concretamente en el citado pasaje de San Marcos. Lo volvemos encontrar en dos ocasiones en San Pablo, en la Carta a los Romanos y en la dirigida a los Gálatas. Una frecuencia muy escasa pero suficiente para arrojar una vivísima luz en todo lo que se refiere al Nuevo Testamento.

Vale la pena detenernos a analizar este término, tal y como ha hecho con gran exactitud el biblista alemán Joachim Jeremías que a sus muchos y destacados libros, añadió en la década de los sesenta otro titulado simplemente *Abbá* y que con el tiempo se ha convertido en un clásico.

Para poder apreciar realmente la misteriosa novedad instaurada por Jesús en las relaciones entre la Tierra y el Cielo, debemos tener en cuenta que a todo lo largo del Antiguo Testamento solamente se emplea en quince ocasiones el término «Padre» para designar a Dios. Y se trata de una paternidad que no se parece en nada a la terrena, pues es solamente metafórica y alegórica. No es en absoluto una paternidad de tipo individual o personal por la que el hombre singular, al pensar en el Creador, le pudiera decir «mi Padre» o pudiera dirigirse a Él llamándole «Padre mío». De acuerdo con algunas interpretaciones, este tipo de relación íntima sólo era ejercida en contadas ocasiones y únicamente por el rey de Israel.

Todo encaja perfectamente desde el momento en que sabemos que la paternidad divina no alcanza a cada israelita en particular sino al conjunto de Israel en cuanto a pueblo primogénito de Dios, elegido entre todos los demás pueblos. Dice un famoso pasaje del Deuteronomio: «Vosotros sois hijos del Señor, vuestro Dios (...) Tu eres un pueblo consagrado al Señor, tu Dios, y te ha elegido el Señor, tu Dios, para que seas su pueblo singular, de entre todos los pueblos que hay sobre la faz de la tierra» (Dt 14, 1 − 2).

En cualquier caso, las escasas ocasiones en que el término «Padre» aparece en las Escrituras judías, va siempre acompañado de precisiones como «Señor, Altísimo, Eterno» que confirman la distancia —que la religiosidad judía quería salvaguardar a toda costa— entre Dios y el hombre. Esta veneración, no pocas veces marcada por el temor, no se atreve siquiera a mencionar el nombre divino y recurre a perífrasis para hacerlo.

Encontramos una confirmación de esto en ese hijo menor del judaísmo que es el islamismo. Entre los múltiples nombres de Alá que el creyente repite desgranando su rosario («el Poderoso», «el Justo», «el Misericordioso», «el Eterno»...) no aparece en ningún momento el de «Padre».

Pese a todo, entre muchos biblistas circulaba el convencimiento de que la infrecuencia del apelativo «Padre» en las Escrituras judías canónicas (tan sólo quince veces) se vería compensada por una frecuencia mayor del término en la literatura extracanónica, en especial la de la época de Jesús.

Decíamos «circulaba», en imperfecto puesto que las investigaciones de Joachim Jeremías han superado terminante y definitivamente esta cuestión. Decía al respecto el investigador alemán: «Se dice frecuentemente, incluso en nuestros días, que el término "Padre" era bastante empleado en el judaísmo de la época de Jesús para designar a Dios. Semejante afirmación no tiene ninguna base en las fuentes del judaísmo de Palestina. Los testimonios de la época anterior al Nuevo Testamento son del todo infrecuentes».

Eran y siguen siendo infrecuentes, habida cuenta que el descubrimiento de los papiros de Qumrán ha aportado una nueva confirmación: en esos textos —que como es sabido pueden datarse en torno a la época de la venida de Cristo— no se ha encontrado más que un único pasaje en el que se compare a Dios con un padre. Mas con una limitación fundamental: el papiro dice que es padre pero sólo «para sus hijos fieles». Por tanto, únicamente para los judíos y si apuramos más, sólo para aquellos que formaban parte de la exclusiva secta de los esenios.

Por lo general, precisa Jeremías, «en el judaísmo de Palestina encontramos las mismas características de la Escritura utilizada para las celebraciones litúrgicas y oficialmente reconocida. En él también es fundamental el sentido colectivo dado a la paternidad de Dios. Dios es padre, pero lo es exclusivamente de su pueblo Israel, el pueblo de la Alianza, y únicamente en este sentido los israelitas son hijos suyos». Además casi siempre se añade la expresión «que estás en los cielos» para marcar más aún la distancia con los padres «que están en la tierra».

Sólo conociendo la situación por la que atravesaba el judaísmo antiguo se puede apreciar la novedad auténticamente revolucionaria de los evangelios. En ellos, y en boca de Jesús, se emplea el apelativo «Padre» para designar a Dios unas ciento setenta veces. Comenta Jeremías: «No cabe ninguna duda: "Padre" era simplemente el tratamiento que Jesús daba a Dios». Un detallado análisis de los evangelios muestra sin embargo que el empleo de la expresión es diferente según los evangelistas: 4 veces en San Marcos, 15 en San Lucas, 42 en San Mateo y 109 en San Juan.

Pero no es menos cierto que los evangelios recuperan la uniformidad cuando se refieren a oraciones, concretamente las atribuidas a Jesús, tanto en los sinópticos como en San Juan, que señalan a Dios como Padre. Solamente hay una excepción, por otra parte comprensible. Según Mateo y Marcos, Jesús que sufre en la cruz deja escapar un grito: «¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27, 46 y Mc 15, 34). En este caso, era obligado el «Dios mío» en lugar del «Padre mío», puesto que no se trata de una invocación del propio Jesús sino de una cita del Salmo 22 de la que los dos evangelistas dan la

versión en arameo («Eloí, Eloí, lamma sabactáni») y sobre la que hablaremos en un próximo capítulo.

En definitiva, todas las veces en que Jesús hace oración se dirige a Dios como «Padre», Esto ya de por sí es una novedad sorprendente. Pero lo verdaderamente «escandaloso» (o «maravilloso», según se mire) es la expresión Abbá, que aparece tan sólo una vez y en el evangelio de San Marcos. Pues bien, gracias a una serie de elaborados estudios sobre las lenguas semíticas y su traducción al griego en los que no vamos a entrar, es posible demostrar que detrás del *páter* griego de los textos evangélicos, originalmente estaba el *abbá* arameo.

Sin lugar a dudas esta última expresión fue la que Jesús utilizó en todas sus oraciones. Lo sabemos porque la Iglesia primitiva también hacía uso de ella (de esto da testimonio, como luego veremos, San Pablo) y porque la liturgia oriental antigua ha conservado durante mucho tiempo este modo de dirigirse a Dios, en el que evidentemente seguía el ejemplo de su fundador.

Así pues, verdaderamente estamos ante algo único, como no deja de señalar Jeremías: «Se puede afirmar con toda seguridad, que en todo el conjunto de textos que contienen oraciones judías no aparece nada remotamente parecido a la invocación Abbá. Y esto, tanto en los textos de uso litúrgico oficial como en las oraciones más personales, de las que la literatura talmúdica nos ha transmitido numerosos ejemplos».

¿Pero por qué estaba excluido en Israel el uso de esta invocación? Porque en realidad no significaba otra cosa que el balbuceo del niño que empieza a pronunciar las primeras palabras como «*imma*» (mamá) y «*abbá*» (papá). Dice al respecto el *Talmud·* «Cuando el niño empieza a apreciar el sabor del trigo (es decir, cuando es destetado y pasa de la leche a alimentos más nutritivos), empieza a decir *abbá* e *imma*».

También era frecuente que *abbá* fuese empleado por los hijos adultos, pero siempre y de modo exclusivo en la vida familiar cotidiana. Si se dudaba en dirigirse a Dios llamándole «padre» (y cuando se hacía, se empleaban además otros términos para recordarle su grandeza y majestad), menos oportuno se consideraba, siendo además una inaceptable falta de respeto, llamarle «papá» o «papaíto», que es la traducción más aproximada de *abbá*.

Con toda razón, el biblista alemán ha escrito: «El que Jesús se haya atrevido a dar este paso resulta novedoso e inesperado. Ha hablado con Dios como un niño habla con su padre, con sencillez, delicadeza y confianza. Cuando Jesús llama *Abbá* a Dios (y como hemos visto, lo hace en todas sus oraciones, pese a que los evangelios sólo hayan dejado testimonio en la oración de Getsemaní relatada por San Marcos), nos está revelando cuál es la esencia de su relación con El».

Pero Jesús no tiene en exclusiva la relación con su Padre sino que la transmite también a sus discípulos, como lo demuestran los otros dos pasajes del Nuevo Testamento en los que vuelve a aparecer el término, Primero, en la Carta a los Romanos: «Pues no recibisteis espíritu de servidumbre para recaer en el temor, sino que recibisteis el espíritu de hijos adoptivos, con el cual clamamos: "¡*Abbá*, Padre!"» (Rom 8, 15). Y por último, en la Carta a los Gálatas: «Y porque sois hijos, Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: "¡*Abbá*, Padre!"» (Gal 4, 6).

Citemos también esta otra observación: «Clamar *abbá* es algo que supera todas las capacidades humanas, y sólo resulta posible en la esencia de la nueva relación con Dios aportada por el Hijo hecho hombre».

Se comprenderá ahora mejor por qué al inicio de nuestra exposición decíamos que en esa palabra minúscula y de uso infantil, transmitida por el segundo de los evangelistas, esté escondido el mayor secreto de la misión de Cristo. «Escondido» es un término que hemos utilizado deliberadamente. Como tantas veces hemos podido comprobar, entre los rasgos que dan unidad al evangelio están la ocultación de valiosos tesoros en su entramado y la exigencia de búsqueda y reflexión para revelarnos sus riquezas. Es una y otra vez la estrategia de un Dios escondido que parece querer jugar a esconderse en los pequeños detalles.

Si lo pensamos detenidamente, nos daremos cuenta de que todo lo anterior no es un signo menor de la veracidad de los textos evangélicos. Porque si únicamente fueran obra de los hombres, estarían redactados de un modo mucho más explícito. La difusión de un mensaje, también el religioso, no puede permitirse el lujo de jugar al escondite con el lector (o con el oyente); necesita lanzar a los cuatro vientos sus argumentos y no ocultarlos entre líneas. Tanto es así que sólo en las últimas décadas el trabajo de los biblistas ha podido sacar a la luz muchas piedras preciosas dándoles la importancia debida.

Es cierto que determinada crítica bíblica moderna ha tratado de poner en crisis la fe al intentar separar de ella los aspectos históricos, pero por otra parte esto también ha servido para alimentar la propia fe. Porque, precisamente gracias al trabajo de tantos especialistas, hoy estamos en condiciones de valorar lo que significa que un judío piadoso haya podido llamar «papaíto» al Eterno, al Inaccesible, el Dios del que nadie se atrevía a escribir o pronunciar su nombre.

Por tanto, resulta todavía más significativo que la palabra *Abbá*, que abre perspectivas revolucionarias y absolutamente inéditas en la historia religiosa de la humanidad, aparezca al comienzo del relato de la Pasión arrojando sobre ella una luz que le da su pleno significado.

Esta manera filial de dirigirse a Dios colma la larga espera de Israel, señalada por el anuncio de los profetas. Así lo expresa San Pablo: «Porque vosotros sois templo del Dios vivo, según dijo Dios: Habitaré y caminaré con ellos; y seré su Dios, y ellos serán mi pueblo (...) Y seré para vosotros Padre, y vosotros seréis mis hijos e hijas, dice el Señor omnipotente» (2 Cor, 6, 16, 18). En este pasaje San Pablo, más que una cita literal, hace una especie de síntesis de anuncios proféticos desde Ezequiel a Isaías pasando por Jeremías y Oseas. Se confirma de este modo que la predicación de los profetas preanunciaba aquel futuro, aquella situación insólita en la que los hijos e hijas podrían llamar *abbá*, «papaíto» al dios de los cielos.

Tras las dos sílabas de *Abbá* encontramos otro misterio fundamental para creer en el contenido íntegro del evangelio —que es el cumplimiento de las milenarias expectativas mesiánicas, marcadas por mensajes proféticos que parecían increíbles y que sorprendentemente se verían realizados en la persona de Jesús.

Lo dijo el propio Renan: «Dios, próximo y considerado como padre. En esto consiste toda la teología de Jesús». Y dice otro crítico también radical: «Una paternidad confiada y amorosa es la auténtica esencia del concepto que Jesús tiene de Dios». El propio Charles Guignebert tendrá que admitir: «Jesús pone el concepto de paternidad de Dios en el núcleo de su fe, sin tener que asociar la cualidad de "hijo de Dios" con la de judío, de tal manera que Dios lo es tanto de los miserables y los pecadores como de los hombres piadosos».

Tras analizar la altura insospechada (pero real) que esta perspectiva da al mensaje evangélico sobre cualquier otro mensaje religioso, será necesario abordar el misterioso hecho de que también en este caso

—como en tantos otros del Nuevo Testamento— se cumpla una profecía repetida durante siglos y encuentre su culminación la espera milenaria de todo un pueblo.

XXX. La escuela del Rabbí Jesús

LLEGADOS a este punto de nuestra investigación, será oportuno volver a abordar de un modo global, después de haber aludido a ella en muchas ocasiones, la decisiva cuestión de la verdad histórica de los evangelios. Esta es una cuestión que afecta por entero al Misterio Pascual aunque no se limite a él.

Tratando de demostrar —palabra por palabra— la historicidad de los textos, hemos podido confirmar algo a lo que ya nos referimos en los dos primeros capítulos de este libro, y es que esta cuestión decisiva puede resumirse así: ¿Cuál es exactamente la relación entre lo que sucedió realmente, entre lo que el Jesús «auténtico» de la historia habló y llevó a cabo, y lo que nos relatan los evangelios? Estos no son ni informes tomados en taquigrafía ni crónicas en vivo. Son obras de testigos o de discípulos de testigos que se redactaron cuando ya había pasado un tiempo. Y el que este período de tiempo sea mayor o menor dependerá de las «escuelas» exegéticas.

Lo que está claro es que entre Jesús y los «informes sobre Jesús» constituidos por los sinópticos y San Juan se interpone la primitiva comunidad cristiana. ¿Qué papel juega esta comunidad? ¿Un papel de fidelidad a las acciones y enseñanzas de Jesús tal y como fueron, o bien otro de interpretación, revisión, o incluso manipulación de los hechos?

Después de todos los análisis efectuados hasta el momento, llegamos a la conclusión de que éste es el auténtico problema. Desde Celso, el filósofo pagano del siglo II, uno de los primeros y de los más insidiosos polemistas anticristianos, hasta los exégetas contemporáneos, «cristianos» incluidos. Desde los orígenes hasta nuestros días, desde las escuelas paganas del Imperio romano hasta las universidades europeas y americanas de nuestro siglo, toda la atención se ha polarizado en torno a esa famosa «comunidad primitiva» a la que se atribuyen los evangelios tal y como han llegado hasta nosotros.

Hay algo que tendremos que repetir una y mil veces: hasta no hace mucho tiempo, la atribución a la «comunidad primitiva» de las diferencias existentes entre el «Jesús de la historia» y el «Cristo de la fe» que aparece en el Nuevo Testamento, era algo exclusivo de los autores «incrédulos». Estos argumentaban tales «diferencias» para poner a prueba a los creyentes, tratando de demostrar la inconsistencia de una fe basada en textos no fiables, manipulados por ignorados grupos de discípulos. ¿Cómo se podía creer en un Cristo que no se correspondía con el «auténtico» Jesús?

Pero después ha sucedido que primero investigadores protestantes (rechazados por todas las iglesias sin excepción), luego prácticamente todos los de iglesias reformadas y, por último, exégetas católicos, han terminado por reconocer el desfase existente entre la realidad histórica y los relatos evangélicos, afirmando que este reconocimiento es una exigencia científica que, sin embargo, no tiene por qué poner en crisis la fe. Es más, esto debería servir para afianzarla porque sería la única manera de hacer frente al escepticismo de nuestro tiempo.

Como es sabido, nos estamos refiriendo a escuelas como la de *Formgeschichtliche Methode*, es decir «el método de la historia de las formas». Es un sistema que pretende reconstruir la «historia de la tradición», la prehistoria de los evangelios, su complejo proceso de elaboración por obra de la comunidad de creyentes cristianos.

Asimismo sabemos que el representante más radical de esta metodología alemana (que se ha

exportado al mundo entero) fue Rudolf Bultmann quien, por utilizar palabras del biblista católico Gianfranco Ravasi, «a partir de los escritos del Nuevo Testamento negó categóricamente toda posibilidad de que éstos contuvieran nada que fuera histórico acerca de Jesús. Detrás de aquellas páginas sólo habría una desconocida comunidad creadora de mitos».

En su polémica, Bultmann llegó a escribir que «del Jesús de la historia no sabemos nada y nunca podremos saber nada. Lo único que podemos conocer es la fe de la Iglesia cristiana primitiva». Esta fe habría elaborado un personaje de acuerdo con los intereses de la comunidad cristiana.

Seguidor de Bultmann, en sus años de juventud, fue Oscar Cullmann que más tarde se desmarcó de su maestro y colega para acabar polemizando sobre sus teorías acerca de la no historicidad de los evangelios. El todavía «bultmaniano» Cullmann escribió: «Toda la tradición evangélica fue creada y elaborada por la comunidad primitiva. Es sabido que no hay un solo versículo que no haya sido revisado previamente por la comunidad antes de ser fijado por escrito y que, por consiguiente, ha tenido que experimentar la influencia de un gran número de factores. Y entre ellos no se encuentra precisamente el que define la autenticidad de un relato: la preocupación por lo histórico. Pero nuestros conocimientos sobre la comunidad cristiana nos permiten afirmar que sus preocupaciones eran muy diferentes. El significado más profundo de la vida de Jesús transcendía lo histórico y no podía explicarse relatando los hechos tal y como habían sucedido. La comunidad cristiana, creyente en la mesianidad de Cristo, habría considerado que estaría faltando a la verdad si refería los hechos como si se tratara de un proceso verbal. Querían substraer al Señor de toda contingencia histórica».

Puede apreciarse claramente el énfasis en el tono, la arrogancia de alguien que pontifica desde las alturas de su «ciencia» algo que tan sólo los incultos y retrógrados se pueden permitir ignorar. Además su análisis psicológico de los ambientes cristianos primitivos parece convincente.

Y sin embargo, la realidad es completamente diferente como el propio Cullmann tendrá que reconocer más tarde.

A nosotros nos interesa informar al lector que otros especialistas —representantes de modernas tendencias en boga— suscriben afirmaciones como las de Cullmann en su época de desmitificador: «... y entre estos factores no se encuentra precisamente el que define la autenticidad de un relato: la preocupación por lo histórico. Pero nuestros conocimientos sobre la comunidad cristiana nos permiten afirmar que sus preocupaciones eran muy diferentes...»

Hoy en día el tono de seguridad de estas afirmaciones no sólo no ha aminorado sino que se ha acentuado. Y las consideraciones que pueden hacerse al respecto son válidas para todos aquellos que desde la Antigüedad hasta el momento presente han sostenido y sostienen que la imagen deformadora creada por la Iglesia de los primeros tiempos no nos permite apreciar cuáles fueron la vida y las enseñanzas de Jesús de Nazareth. Hay que valorar seriamente que San Lucas de comienzo a su evangelio con palabras que contradicen a los «expertos» que niegan que la precisión histórica interesara a la comunidad cristiana primitiva.

Uno de los aspectos en que más se insiste en la exégesis moderna —y sin duda uno de los más acertados— es la condición judía de Jesús y del grupo de sus discípulos. El propio Bultmann no considera a Jesús «cristiano» sino judío, enteramente enraizado en la tradición de Israel.

Dejando de un lado estos planteamientos radicales, es verdad que el cristianismo nació

históricamente como una tendencia dentro del judaísmo. Y a partir de los descubrimientos de Qumrán, todo el mundo está de acuerdo en que esenios y cristianos son hermanos de una misma madre, y por tanto, pertenecen a una misma familia, pese a sus notables divergencias y a su destino completamente diferente.

Aparte de la cuestiones de fe y ciñéndonos estrictamente al plano histórico, el Nazareno fue uno de esos rabbís que iban de un lado para otro, un profeta vagabundo de los que tanto predominan en la tradición judía.

Siendo así las cosas, no es extraño que sus enseñanzas fueron recogidas y transmitidas por sus discípulos al igual que había sucedido con otros maestros y profetas: los del Antiguo Testamento, el Talmud, la Mishná y la restante literatura judía que, antes de ser recogida por escrito, permaneció durante bastante tiempo en la fase de transmisión oral.

Los dichos y enseñanzas de los maestros de Israel eran confiados a una transmisión metódica y controlada, en la que había que distinguir a los *tannaím*, especialistas en memorizaciones, auténticas bibliotecas vivientes a disposición de los discípulos. Según nos dicen las fuentes, el ideal de los *tannaím* era llegar a «ser como las cisternas que no desperdician la más mínima gota de agua». También en torno a Jesús se formó una «escuela rabínica» (no podía ser de otro modo en un ambiente judío). Es asimismo sabido que envió a predicar a sus discípulos antes de la Pasión. Y el contenido de esta predicación fue sin duda su enseñanza transmitida de memoria.

Con tal estado de conocimientos, resultan verdaderamente pintorescas las sospechas —que para muchos son certezas— de manipulación por la comunidad primitiva, pues, como todo parece indicar, dicha comunidad estaba organizada estrictamente para la conservación y transmisión de las *ipsissima verba*, de las «mismísimas palabras» del rabbí Jesús.

El *Sitz im Lebem*, el «ambiente vital» como lo llaman los biblistas alemanes, en el que hacen su aparición los evangelios es el que nos describen los Hechos de los Apóstoles: «Y (los apóstoles) todos los días, en el Templo y en las casas, no cesaban de enseñar y anunciar a Cristo Jesús» (Hch 5, 42). Todo lo contrario —lo repetimos una vez más— de una comunidad anárquica y dada a las fábulas.

Muchos investigadores han tratado de llamar la atención de sus colegas acerca del hecho de que si los evangelios surgieron de un ambiente judío, su génesis, su «prehistoria» como diría la *Formgeschichte*, debería haber sido similar al resto de la tradición judía. El origen de esta tradición y la fidelidad a la misma en su transmisión es de sobra conocido y no sólo por las fuentes antiguas sino también por la experiencia actual de la preeminencia de la «oralidad», de las palabras habladas sobre las escritas en los ambientes semíticos.

Esto puede verse hoy en día entre los árabes musulmanes donde es bastante habitual encontrar creyentes pobres que no pueden permitirse la adquisición de un libro o personas analfabetas que no sabrían leerlo pero que conocen de memoria partes enteras o la totalidad del Corán y otros textos de la religión islámica.

Por lo demás, Corán quiere decir «recitación» y ni Mahoma ni sus seguidores se preocuparon en recogerlo por escrito. Esta operación no se llevaría a cabo hasta que llegaron a la vejez y murieron los discípulos del profeta (y luego los discípulos de esos discípulos) que habían aprendido de memoria sus enseñanzas. Así pues, del Corán circularon muy pocos ejemplares, a modo de garantía contra el olvido de sus enseñanzas, pero la gran mayoría de los fieles siguió transmitiéndolo de memoria. Y por cierto con

una portentosa exactitud como todavía hoy puede comprobarse entre los musulmanes más viejos.

Además está comprobado que la capacidad memorística está más desarrollada si el discípulo no sabe leer ni escribir. Porque es habitual que los que tienen la práctica de manejar libros, no se esfuercen en aprenderlos de memoria. Por eso se ha llegado a decir que la elección por Jesús de apóstoles que frecuentemente eran «iletrados» —además de por motivaciones religiosas como, por ejemplo, la exaltación de los humildes— responde también a la necesidad de poder contar con buenos «memorizadores» que transmitieran fielmente sus enseñanzas.

Decíamos con anterioridad que —frente a los ataques de los críticos no creyentes o las exageraciones de métodos como la *Formgeschichte* en el que cada palabra era poco menos que sospechosa de manipulación algunos biblistas habían intentado llamar la atención de sus colegas sobre el clima de transmisión oral existente en el judaísmo. Sin embargo no fueron escuchados, pues la moda, la autocomplacencia exegética, de la que tampoco quedaban excluidos los cristianos, iba por otra dirección.

Antes de los descubrimientos de Qumrán, estaba mayoritariamente arraigado el prejuicio de que los evangelios se habían originado no en un ámbito judío sino helenístico, y por tanto ajeno a Israel y sus «escuelas rabínicas». Tras la segunda postguerra mundial, la publicación de la biblioteca esenia del Mar Muerto —así como de otros manuscritos aparecidos en el desierto de Judea y en el Alto Egipto— ha servido para confirmar sin lugar a dudas que el proceso de formación de los evangelios se desarrolló en tierra y cultura judías y no helenísticas. Muchos elementos que determinados investigadores atribuían al «paganismo» procedían en realidad de Israel.

En la actualidad, aparte de algún atrincherado en las posiciones de la vieja «escuela de las religiones comparadas» que considera a los textos cristianos como una mezcla de mitologías orientales y helenísticas, existe un acuerdo casi unánime sobre *el Sitz im Leben* enteramente judío de los orígenes del cristianismo.

Referirse a Israel es sinónimo de una transmisión protegida y con garantías de la enseñanza oral.

El cambio de orientación en las investigaciones se produjo a partir de 1957 cuando en un congreso de exégetas celebrado en Oxford, un biblista sueco, H. Riesenfeld, comunicó los resultados de sus estudios sobre la transmisión oral del Nuevo Testamento. Estos estudios serían ampliados y completados por su discípulo, el también sueco B. Gerhardsson. Como estas investigaciones fueran continuadas por otros biblistas nórdicos, se ha conocido esta tendencia como «escuela sueca».

Examinaremos a continuación algunas aportaciones bien fundamentadas, obra de estos investigadores escandinavos.

En primer lugar, hay que destacar que el vocabulario griego del Nuevo Testamento abunda frecuentemente en términos técnicos utilizados por las escuelas rabínicas como «recibir» o «entregar» la doctrina. En Hch 6, 4 puede leerse que la misión fundamental de los apóstoles —los dirigentes de la «escuela del rabbí Jesús»— es «la oración y el ministerio de la Palabra». Por su parte, San Lucas da comienzo a su evangelio en términos que recuerdan de un modo exacto el método judío de transmisión oral de las enseñanzas de los maestros: «... tal como nos lo han enseñado quienes desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la Palabra...» (Lc 1, 2). Asimismo análisis de frecuencias efectuados por ordenador han puesto de relieve que términos como «dar testimonio», «testimonio» o «testigo» son los más utilizados en el Nuevo Testamento.

La «diaconía», el ministerio de la Palabra para transmitirla sin alteraciones y que está bajo la supervisión de los dirigentes de la «escuela» (el Colegio Apostólico), está presente, entre otros ejemplos, en el capítulo 15 de los Hechos de los Apóstoles donde se hace referencia al llamado «Concilio de Jerusalén». Tal y como han demostrado los biblistas suecos, este concilio sigue el método de las academias rabínicas o de las asambleas generales de la comunidad esenia de Qumrán. Primero se discute un punto doctrinal; después se procede a un intercambio de opiniones entre exponentes cualificados de la comunidad; a esto le sigue una confrontación de las opiniones con la tradición conservada oralmente o en escritos breves; luego se examinan los antecedentes y la Torah; y por último los dirigentes toman la decisión definitiva.

Otra observación destacada es que los criterios de fidelidad en la transmisión son tan estrictos y respetados que han servido para conservar intactos términos de los que la comunidad había olvidado probablemente su significado, pero que fueron confiados a los evangelios cuando llegó el momento de poner éstos por escrito. Citemos particularmente expresiones que también se han hallado en Qumrán: «los hijos de las tinieblas y los de la luz», «el inicuo Mammón», «los pobres en el espíritu»...

Qumrán debió de ser destruido —y su comunidad, con toda probabilidad, asesinada— entre los años 66 y 70. Pero nos ha dejado un vocabulario específico que solamente 1.900 años después ha recobrado, en los documentos surgidos casi milagrosamente de la arena, un significado que probablemente había sido olvidado por los propios evangelistas, pero que fue transmitido porque pertenecía a una tradición considerada, según costumbre entre los judíos, inalterable.

También avala esta demostración el análisis de 4.600 antiguos manuscritos en griego que proceden de textos o fragmentos de textos del Nuevo Testamento. Este está compuesto por unas 140.000 palabras, pero las que presentan dificultades más importantes por haber sido transmitidas de un modo diferente en cualquiera de esos 4.600 manuscritos son tan sólo 140, es decir una milésima parte del total. Las variaciones irrelevantes o de poca importancia son evidentemente mucho más numerosas, pero el número tan bajo de las realmente difíciles da fe de la cuidadosa transmisión del mensaje recibido por aquellos que tenían la misión oficial del «ministerio de la Palabra».

Así pues, el estudio de la estructura de los evangelios demuestra la puesta en práctica de determinados recursos (debidos probablemente al propio Jesús, a ejemplo de sus «colegas» maestros y profetas en Israel) para favorecer la memorización.

Dice al respecto Gianfranco Ravasi: «El primer método para evitar que las palabras se dispersen y las ideas se confundan es el clásico de los paralelismos. Prestemos atención a estas palabras de Jesús: "Amad a vuestros enemigos. Orad por los que os persiguen" (Mt 5, 44); "Todo árbol bueno da frutos buenos. El árbol malo da frutos malos" (Mt 7, 17); "Quien a vosotros recibe, a mí me recibe, y quien me recibe a mí, recibe al que me ha enviado" (Mt 10, 40). Al escuchar estas frases se descubre de repente una especie de rima, no exterior (al final de las palabras) sino interior (basada en el paralelismo). De alguna manera esto sirve para ayudar a la memoria y resulta más difícil olvidar o deformar el mensaje».

Y continúa diciendo este biblista italiano: «Los investigadores escandinavos han puesto de relieve que, para la fidelidad de la transmisión de un determinado recuerdo, resulta necesario algo que sirva para impactar a los oyentes: una expresión peculiar o un detalle concreto que sirva para llamar la atención. Baste tan sólo con un ejemplo: "Más fácil es que un camello pase por el ojo de una aguja que entre un rico en el reino de los cielos" (Mt 19, 24). Y otro ejemplo muy importante serían las parábolas».

En este último apartado, Joachim Jeremías ha demostrado que las parábolas son ejemplos significativos de la firmeza y consistencia empleadas en la transmisión de la tradición, y que Jesús las empleó con bastante frecuencia para favorecer la memorización, habida cuenta del poder de las imágenes sobre los oyentes.

Pero la sorpresa se hace mayor al traducir el griego de los evangelios al arameo hablado por Jesús «con objeto de recoger los juegos fonéticos subyacentes que servían para ayudar a la memoria y probar la fidelidad en la transmisión de los contenidos. La poesía y la prosa en la literatura judía están ligadas a la sonoridad, a la masa armónica del sonido de las vocales, a las alusiones, a los matices de la tonalidad que se manifiestan de modo especial en la recitación oral». (Gianfranco Ravasi.)

Si como ya dijimos, una especie de rima «interior» se observa en la traducción griega en los momentos en que Jesús hace uso de paralelismos, una rima claramente exterior aparece de forma inesperada en las versiones en arameo. Estamos ante auténticas series de versos, por lo que Dodd (juntamente con otros especialistas) afirma: «La tradición oral más antigua contenía sentencias de Jesús expresadas en forma poética, semejantes a los oráculos de los profetas de Israel. El objetivo de la forma poética era proteger de posibles modificaciones los pasajes considerados más importantes. Y que el método servía lo demuestra el hecho de que esta forma también puede apreciarse en la traducción griega, hasta el punto de que la versión original parece salir a la superficie en la lengua en que aquellos pasajes fueron pronunciados por el Maestro».

Que el Maestro es tan sólo uno, nos lo advierte él mismo en el evangelio de San Mateo: «Pero vosotros no os dejéis llamar rabbí, porque uno es vuestro Maestro y todos vosotros sois hermanos... ni os dejéis llamar Maestro, porque uno sólo es vuestro Maestro» (Mt 23, 8 − 10). Si la comunidad primitiva fuese realmente la «autora» de los evangelios, tendría que haber hecho uso de su potestad para modificar los textos, tal y como han defendido tantos críticos, pero nunca habría empleado (o conservado) unas expresiones semejantes a éstas que utiliza Jesús. Las cuales se refieren a algo plenamente válido en el círculo de discípulos de un maestro: solamente él tenía derecho a hablar con autoridad y ninguno de los que quisieran seguirle estaba autorizado a modificar de ninguna manera sus enseñanzas. Ni durante su vida ni después de ella.

Dice nuevamente Gianfranco Ravasi: «El rabbí cristiano, al igual que su colega judío, animaba a sus discípulos a aprenderse de memoria no sólo un texto principal sino también el comentario al mismo. Esto explica que en los evangelios encontremos frases de Jesús acompañadas de comentarios hechos por él mismo quizás en contextos diferentes, pero semejantes en su contenido. Citaremos un ejemplo sencillo. Junto al Padre Nuestro referido por San Mateo aparece el comentario de una de sus principales peticiones: "perdona nuestras ofensas, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden... Porque si perdonáis a los hombres sus faltas, también os perdonará vuestro Padre celestial; pero si no perdonáis a los hombres, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestros pecados"» (Mt 6, 12, 14 − 15).

En este pasaje tenemos un ejemplo de paralelismo («porque si», «pero si no») no literario sino memorístico, puesto que había que aprender de memoria no sólo la Palabra de Jesús sino también el comentario a la misma, autorizado por el Colegio Apostólico, garante de aquella Palabra.

La fuerza de la tradición oral ha sido confirmada por los exégetas «escandinavos» que han descubierto —gracias a los métodos judíos de transmisión literal— su pervivencia tras la desaparición de Israel y la difusión del cristianismo por todo el Imperio romano, llegando hasta mediados del siglo II,

cuando aparecen los escritos de los primeros Padres de la Iglesia. El análisis de las enseñanzas de estos últimos revela prácticamente las mismas técnicas de transmisión de los evangelios.

Gerhardsson, uno de los autores de esta investigación, ha escrito: «La raíz judía del árbol cristiano ha hecho que la tradición evangélica, ligada al rabino Jesús de Nazareth, ofrezca firmes garantías de exactitud y fidelidad histórica respecto a las palabras de Jesús y a los testimonios sobre su persona».

Estamos por tanto en el extremo contrario de las hipótesis que consideran al Nuevo Testamento como el resultado de «la difusión por la comunidad primitiva de relatos fantásticos sin ningún tipo de garantía». Pero el tema es de decisiva importancia para demostrar la veracidad de las fuentes cristianas y por esto continuaremos nuestra exposición en el siguiente capítulo.

XXXI. Una historia plenamente judía: ¿también en la lengua utilizada?

LOS evangelios son una historia judía relatada y transmitida de acuerdo con métodos y tradiciones judías. Lo hemos visto en el capítulo anterior, al presentar las nuevas investigaciones sobre técnicas de ayuda a la memoria utilizadas en las escuelas rabínicas. Y por lo que sabemos, Jesús y sus discípulos no eran una excepción.

Pero si esto era así, ¿por qué los evangelios no habrían de escribirse también en lengua hebrea? El verdadero reencuentro con las raíces del cristianismo —unas raíces que se encuentran en Israel y no en otro sitio—, ¿no debería llevarnos a investigar más allá de la versión griega del Nuevo Testamento que ha llegado hasta nosotros, y buscar versiones originarias? ¿No hay tras la forma griega de los evangelios un trasfondo y un vocabulario semíticos?

Estos son los interrogantes que desde hace algunos años se plantean diversos exégetas en Francia, Gran Bretaña e Italia. Se trata de especialistas que, pese a haber realizado su labor por separado, han llegado en el mismo tiempo a idénticas conclusiones. Pero en cuanto han dado a conocer los resultados de sus investigaciones en libros y revistas científicas se han encontrado con la violenta reacción de muchos de sus compañeros.

Esta reacción también la experimentó el sacerdote Jean Carmignac, cuyos amigos han fundado recientemente una asociación en memoria suya con el objetivo de dar a conocer sus importantes estudios, probablemente decisivos, que se vieron interrumpidos por su prematura e inesperada muerte.

A esta nueva orientación de los estudios exegéticas pertenecen algunos destacados investigadores «arrepentidos» como A. T. Robinson, el obispo anglicano, teólogo y exégeta de renombre que, entre los años sesenta y setenta, adquiera fama internacional por sus posturas de interpretación desmitificadora y racionalizadora del Nuevo Testamento. Pero tras continuar sus investigaciones, terminaría cambiando de opinión hasta el punto de publicar un libro científico en el que tomaba postura por una nueva datación de los evangelios de acuerdo con la antigua Tradición. Según Robinson, la composición de los textos evangélicos debería ser anticipada, y en bastante tiempo, respecto a lo que hoy es comúnmente aceptado, pero en cualquier caso, la fecha de origen de los sinópticos no debería retirarse más allá del año 70, fecha de la destrucción de Jerusalén.

El libro del obispo y teólogo anglicano Robinson fue atacado por los biblistas anglosajones, y en no pocos países (algunas veces con éxito) se intentó impedir tanto su difusión como traducción. Argumentaban que se trataba de un libro «reaccionario». Una clara motivación «política» y en absoluto «científica».

Obras de este tipo «son todo lo contrario de posturas reaccionarias, ya que obedecen también a la ley del progreso que consiste en no anclarse en las tradiciones más difundidas en cada época. Se trata de innovar y no de repetir». Estas palabras son de un obispo y biblista católico, monseñor Jean Charles Thomas, prelado de Ajaccio (Córcega). Él también es un exégeta «arrepentido» de los métodos histórico-críticos y se ha pasado a la defensa de las nuevas posturas. Estas han sido defendidas en Francia por un investigador un tanto peculiar como Claude Tresmontant, profesor de la universidad de La Sorbona. En

Italia sigue muy de cerca estas orientaciones, que ponen en entredicho muchas cosas que se daban por definitivas, Paolo Sacchi, profesor de la universidad de Turín y uno de nuestros más eminentes hebraístas.

En una recensión publicada en una revista científica dirigida por él, Sacchi daba por sentadas las tesis expuestas por Carmignac acerca de la composición de los evangelios en una lengua semítica, «hasta el punto de que surge espontánea la pregunta de hasta qué punto los prejuicios ideológicos no han condicionado nuestras investigaciones ya que hasta ahora habían prevalecido las tesis opuestas». Según este prestigioso hebraísta «todo el tema está condicionado por intereses ideológicos, por lo que tengo mis dudas de que tesis como las de Carmignac puedan ser aceptadas».

Pasado algún tiempo, tras continuar con sus estudios e investigaciones, Sacchi decía de forma todavía más tajante: «Las tesis de Carmignac tienen el máximo de probabilidades de ser ciertas, pero tienen que enfrentarse a posturas consolidadas y ampliamente difundidas, pese a que no estén demostradas, y que van unidas a prejuicios teológicos convertidos en dogmas. La tesis habitual que defiende que los cuatro evangelios fueron escritos después del año 70 y directamente en lengua griega resulta imposible de echar abajo porque no se basa en argumentaciones científicas sino en tesis previas indemostrables y por tanto inatacables por medio de razonamientos y pruebas».

Por nuestra parte, pensamos que era necesario poner a los lectores al corriente de lo que se cuece en el gran y variado caldero de la exégesis bíblica, cuyo contenido es totalmente ajeno al hombre de la calle (es decir, la casi totalidad de las personas). Esto se debe a las dificultades objetivas de la materia o también al hecho de que los especialistas cierren sus centros de trabajo a los extraños.

Es importante hacer la precisión de que estamos de momento ante hipótesis, por bien fundadas que pudieran parecer, y que aunque parezcan «nuevas», en realidad suponen un regreso al pasado, al convencimiento de la extrema proximidad en el tiempo de los testimonios «oculares» en los relatos evangélicos. La Tradición siempre estuvo segura de dicha proximidad y solamente en los últimos dos siglos ha sido puesta en duda. En este sentido tendrían razón los que suelen recordar que «ser original es volver a los orígenes».

En nuestra investigación sobre la historicidad de los acontecimientos y doctrina de los evangelios no podía faltar una aproximación a la obra de alguien que, pese a ser atacado, defendió el carácter judío de los cuatro libros más importantes del Nuevo Testamento y fortaleció la convicción del creyente de que los evangelios son fieles a los hechos y por tanto, son «verdaderos».

Conocimos personalmente al padre Carmignac en su refugio parisino repleto de libros y cartas y aquel encuentro fue de lo más emocionante. Carmignac era un sacerdote de ejemplar devoción y exquisita dulzura, un investigador de vida retirada que rehusaba tanto la publicidad como cualquier disputa con sus colegas. Cuando le recordé los ataques que se le hacían, me aseguró que no tenía ninguna intención de replicar a ellos y me recordó la sentencia de un Padre de la Iglesia: «No te arrojes contra las tinieblas; preocúpate sobre todo de mantener encendida tu lámpara».

Pese a la humildad de un hombre que se había tomado muy en serio su sacerdocio, estaba convencido tras décadas de trabajo ininterrumpido de la excelencia de la luz de su «lámpara», hasta el punto de atreverse a lanzar una especie de «desafío». En efecto, en su obra *El nacimiento de los evangelios sinópticos* se mantiene firme en su tesis, frente a la hostilidad de los exegetas oficiales, y afirma que estas «constituirán la base de la investigación sobre el Nuevo Testamento hacia el año dos

mil». Y ante las ironías sobre dicha convicción, Carmignac replicó (probablemente por primera y última vez en su vida) a uno de sus más encarnizados críticos: «Quiera el Señor darnos a los dos vida y buen estado de salud hasta ese año. E invito a mi colega a reunirnos entonces, en el día y lugar que más le agraden, para verificar quién de los dos ha sido mejor profeta».

Este fue una especie de «reto a duelo» intelectual que lanzara un hombre apacible pero completamente seguro de haber descubierto una verdad olvidada acerca de los evangelios. Sin embargo, la muerte le sobrevino poco después.

He aquí otro motivo para que examinemos el estado de la cuestión dejando que el tiempo, con el desarrollo de los estudios e investigaciones, termine por decidir sobre unas hipótesis que (conviene repetirlo) no son únicamente de Jean Carmignac sino también de un conjunto —cada vez más creciente— de valerosos investigadores a los que se tacha de «no conformistas» y que están marginados por lo que alguien ha llamado el «lobby de los biblistas oficiales».

El punto de partida de esta tesis es preguntarse si la lengua original de los evangelios fue el griego o una de las lenguas habladas en Israel, es decir el hebreo o el arameo cuyas semejanzas y diferencias son comparables a las existentes, por ejemplo, entre el francés y el italiano.

¿Por qué es tan importante establecer la lengua en que fueron escritos? La respuesta es a la vez sencilla e irrefutable: si los evangelios fueron escritos originariamente en un idioma semítico, esto significa que su composición tuvo lugar cuando el cristianismo naciente estaba recluido en los límites de Palestina y no se había extendido a lo largo del Imperio romano, donde habría tenido que expresarse en griego para hacerse entender. Pero sabemos que alrededor del año 50 (y así lo confirman las cartas de San Pablo) el *kerigma* proclamado por los apóstoles y discípulos se estaba extendiendo por las calzadas del Imperio. Por tanto, habría sido inútil, cuando no inconveniente, escribir en una lengua local los documentos de una fe que buscaba a toda costa llegar a ser universal.

Así pues, si la lengua original de los evangelios es el hebreo o el arameo, es porque fueron escritos muy pronto, aproximadamente entre los años 30 (fecha probable de la muerte de Jesús) y 50. En cualquier caso, se escribieron mucho antes de la catástrofe del 70, cuando fue destruido el antiguo Israel y desaparecieron los últimos testigos de lo que se relataba en aquellos textos.

Pero si su datación corresponde a fechas tempranas, las palabras y hechos de Jesús referidos en los relatos evangélicos podían ser verificados no por sus seguidores sino también por sus enemigos, siempre dispuestos a desmentir cualquier posible manipulación. Eran pues documentos «obligados» a contar la verdad, crónicas de primera mano. Esta tesis hace aumentar considerablemente el grado de veracidad de los evangelios y que las certezas de la fe reciban el apoyo de una fundamentada corroboración histórica.

Es todo lo contrario a las hipótesis de un Bultmann y sus partidarios, pero también algo completamente opuesto a las defendidas por prácticamente toda la exégesis aún dominante en estos momentos y que da la importancia que ya sabemos a la acción «manipuladora» de la comunidad cristiana primitiva.

De acuerdo con la datación de los evangelios que aún sigue siendo predominante (y no hay diferencia entre católicos y protestantes, ni mucho menos entre creyentes y no creyentes), el evangelio de Marcos fue escrito hacia el año 70, los de Mateo y Lucas entre el 80 y el 90, y el de Juan al finalizar el siglo. Todos habrían sido escritos directamente en griego, y como mucho, algún investigador admite que

los redactores de los sinópticos consultaron alguna recopilación de sentencias de Jesús procedentes de la tradición de Palestina.

Los «nuevos» y acosados biblistas se preguntan si estas convicciones aceptadas por la gran mayoría de los especialistas «oficiales» tienen realmente bases sólidas. ¿Tienen un fundamento «científico», y por tanto son irrefutables, o se repiten casi por inercia, por una especie de dejadez inconsciente o de conformismo? ¿Y no será —lo que resulta una hipótesis mucho más inquietante— que, al menos en su origen, estas tesis aceptadas de manera acrítica por toda clase de investigadores, corresponden a apriorismos ideológicos que poco tienen que ver con la ciencia?

Decía Carmignac (y sus colegas amigos también lo confirman): «Gran parte de la crítica bíblica, cristiana e incluso católica, realiza sus trabajos partiendo de presupuestos inamovibles no sometidos a discusión. Estos críticos afirman que los evangelios tienen que haber sido compuestos en fecha tardía, puesto que son textos en los que confluyen muchas y variadas inquietudes apologéticas, didácticas así como las consiguientes modificaciones efectuadas por la comunidad primitiva a la que resultaba prácticamente imposible reconstruir el auténtico mensaje del Jesús que predicara en Palestina. Además hay que entender los evangelios a partir de la cultura helenística y esto trae como consecuencia que los evangelios tuvieran que ser escritos en griego. Por tanto, los evangelios tienen que ser el resultado de una prolongada y desconocida transmisión oral porque en cada de una de sus páginas aparece lo sobrenatural, lo milagroso. Teniendo en cuenta que los milagros son algo imposible para la visión racionalista que caracteriza a tantos biblistas actuales, habrá que establecer un tiempo suficiente para que el "mito" o "leyenda" cristiana pudiera formarse y asentarse en los libros del Nuevo Testamento bajo la influencia de las religiones de los misterios que provenían de Oriente y se propagaron por el Imperio».

También alguien con un poco de ironía ha dicho lo siguiente: «Los evangelios tienen que tener una formación y una historia complejas, necesitan un especialista que los aclare y explique, lo que justifica la existencia de los biblistas. Y es que nadie renuncia voluntariamente a una posición de poder, aunque sea meramente intelectual, y ni mucho menos está dispuesto a retractarse de una vida de trabajos y publicaciones que le han asegurado un puesto y un prestigio».

Esta es la opinión de Jean Charles Thomas, el obispo exégeta: «Los cristianos tienen que reencontrarse con el testimonio ágil y palpitante de los evangelistas, sin dejarse enredar en innumerables complejidades de interpretación. Son muchos los que desanimados por estas complejidades han terminado por abandonar la lectura y meditación de la Sagrada Escritura. Si los problemas planteados por algunos exégetas modernos tienen fundamento, habrá que tenerlos en cuenta. Pero si por lo que parece se apoyan en hipótesis poco seguras, ¿por qué hay que dejarse paralizar? El evangelio, leído en la Iglesia a la luz del Espíritu Santo que lo inspiró es probablemente mucho más sencillo y comprensible para los creyentes de lo que afirman tantos especialistas».

En las palabras de este obispo resalta especialmente su preocupación pastoral. Es por supuesto, legítima y además forma parte de su misión. Pero recordemos que los «nuevos» exégetas afirman su no menos legítima satisfacción de que sus trabajos, al barrer tantos prejuicios, hagan más accesible las Escrituras a las personas sencillas. Pero tanto sus motivaciones como sus métodos de trabajo no pretenden ser apologéticos sino científicos. Para ellos la investigación y los detalles tienen que realizarse sobre el plano de la objetividad.

Por tanto, ¿sobre qué consideraciones «objetivas» afirman estos exégetas que los textos que podemos leer en griego son una fiel e incluso literal traducción de un original semítico?

La principal consideración es de tipo filológico.

Por ejemplo, Carmignac era conocido desde hacía tiempo como uno de los mayores especialistas en los manuscritos de Qumrán, que pudo estudiar personalmente en Israel a partir de 1954, pocos años después de su descubrimiento. La hondura de sus trabajos de investigación le llevaría a fundar, dirigir y prácticamente a redactar *La revue de Qumran*, única publicación mundial dedicada a este tema y que está presente en las más importantes bibliotecas internacionales. Su descubrimiento, según cuenta él mismo, llegó de manera inesperada en 1963: «Mientras traducía y estudiaba aquellos textos extraídos de la oscuridad de las grutas, encontraba constantemente en ellos relaciones con los evangelios. Entonces se me ocurrió escribir un comentario a los evangelios a partir de los documentos de Qumrán. Decidí empezar con el evangelio de San Marcos y para mi uso personal me puse a traducirlo al hebreo de Qumrán».

Desde ese momento comenzaron las sorpresas: «Me imaginaba que esta traducción resultaría bastante difícil, por las enormes diferencias entre el pensamiento semita y el griego. Y con gran sorpresa por mi parte, descubrí que era extremadamente sencilla. En abril de 1963 y tras una única jornada de trabajo, llegué a la convicción de que el texto de San Marcos no pudo haber sido redactado originariamente en griego: en realidad debía ser la traducción literal de un original en hebreo. Las dificultades que me esperaba encontrar ya habían sido resueltas por el traductor originario que había trasvasado palabra por palabra, manteniendo incluso el orden de las palabras requerido en la sintaxis hebrea».

Nuestro investigador concluía diciendo: «Cuanto más avanzaba en mi trabajo —primero con Marcos y luego con Mateo— más iba comprobando que el cuerpo visible de los textos era helenístico, pero que su espíritu invisible era sin lugar a dudas semítico».

Así pues, Carmignac en sus conclusiones de *El nacimiento de los evangelios sinópticos*, resume en varios puntos sus conclusiones (bastante similares a las del resto de sus colegas «no conformistas») resultado de veinte años de investigación.

El tono de sus expresiones es moderado y los niveles de probabilidad cuidadosamente matizados: «En primer lugar, es cierto que Marcos, Mateo y los documentos utilizados por Lucas fueron redactados en una lengua semítica». Su segunda conclusión es: «Es probable que esta lengua semítica sea el hebreo más que el arameo». Por último, el biblista francés expresa abiertamente una afirmación sorprendente y a la vez «escandalosa» para muchos de sus colegas: «Es bastante probable que el evangelio de Marcos fuera escrito en lengua semítica por el propio apóstol Pedro».

En efecto, dicho evangelio debió de ser escrito (o dictado) no más tarde de los años comprendidos entre el 42 y el 45 y, probablemente por la humildad del primero de los apóstoles, habría llevado la firma de Marcos, su discípulo y traductor al griego. El evangelio de San Mateo debió de aparecer alrededor del año 50. Y poco después, el de San Lucas, escrito seguramente en griego, aunque el autor debió de utilizar documentación en hebreo.

Respecto a San Juan, la respuesta de Carmignac es todo un ejemplo de investigador escrupuloso: «Yo sólo soy especialista en los sinópticos y no puedo tener una postura concreta respecto a San Juan». Pese a todo, hacía otras consideraciones que ponían en entredicho las corrientes dominantes entre los exégetas: «Utilizando un método que no es en absoluto científico, la mayoría de los investigadores intenta

datar los textos evangélicos partiendo de la supuesta teología expresada por cada evangelista. Por tanto, utilizan un método filosófico y teológico (un determinado concepto de la "evolución del pensamiento religioso"), en vez de, como sería más adecuado, un método filológico e histórico».

Estos exégetas llegan así a la conclusión de que el evangelio de San Juan tuvo que escribirse forzosamente en fecha tardía ya que presentaría «signos evidentes» de una evolución en la teología de los sinópticos y se caracterizaría por pertenecer al «pensamiento helenístico». Pero, en realidad, este supuesto «pensamiento helenístico» ha sido ya advertido por los especialistas de nuestros días en esos documentos totalmente judíos y con toda seguridad anteriores al año 70 que son los papiros de Qumrán. Y al respecto dice Carmignac: «Si alguna vez no se pudiera saber en qué época vivieron los escritores franceses y para reconstruir su cronología se aplicaran los métodos filosóficos —en vez de filológicos— que se utilizan para datar los evangelios, los especialistas afirmarían con total seguridad que Michel de Montaigne —muerto en 1592— fue un escritor del siglo XIX y que Paul Claudel —muerto en 1955— escribió su obra en el siglo XVI».

¿Qué se deduce de todo esto?

Ante todo destacaremos que la reacción de algunos notables representantes de la exégesis «oficial», reconocida como la única «científica» resulta a todas luces exagerada, y más emocional que realmente objetiva. Cuando Carmignac había finalizado la traducción al francés del libro de Robinson sobre la «nueva» datación de los evangelios, fue a entregarlo al editor, pero éste le dio con la puerta en las narices pese al compromiso contraído. El propio Carmignac, director de la *Revue de Qumran*, tomó la decisión de escribir en inglés, habida cuenta de que se le advirtió que en su propio país no encontraría a nadie dispuesto a publicarle nada sobre estos temas. Respecto a Tresmontant y sus trabajos sobre el «Cristo judío» (judío en todos los aspectos y en los testimonios escritos sobre él) fueron definidos por los biblistas «oficiales» como un «desvarío exegético». Incluso un representante de la jerarquía francesa llegó a calificar sin rodeos su obra de «nefasta».

Todo lo anterior resulta sorprendente si tenemos en cuenta que los ataques más encarnizados provienen de círculos eclesiásticos que en principio no tendrían que rechazarlo todo a priori y ser los más interesados en la búsqueda de una vía que pudiera reforzar la confianza en la verdad de los evangelios. Al final se tiene la impresión de que los ataques que desde los ambientes clericales se ejercieron en su día contra los calificados de «racionalistas» y «apóstatas» como Renan, Loisy y Buonaiuti, habían cambiado de orientación y tomaban ahora como punto de mira a aquellos que no querían continuar y aceptar de manera acrítica el racionalismo exegético.

Sin embargo, el ímpetu de las reacciones aconseja examinar cuidadosamente errores y aciertos. Porque pueden encontrarse en los dos bandos, tal y como se aprecia al leer los libros y los artículos que defienden posiciones tan contrapuestas.

La postura más sensata sigue siendo la indicada por Carmignac: dar tiempo al tiempo, dejar que hagan su aparición nuevas generaciones de biblistas que no tengan que defender posiciones establecidas de antemano.

Sea como fuere, lo que resulta significativo, tanto en este caso como en otros, es que lo «nuevo» tiende a redescubrir lo antiguo; el péndulo de la exégesis parece oscilar decisivamente hacia un reencuentro con la Tradición que siempre ha afirmado en palabras del Concilio que ya hemos repetido alguna vez: «La santa madre Iglesia ha defendido siempre y en todas partes con firmeza y máxima


constancia que los cuatro evangelios, cuya historicidad afirma sin dudar, narran fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente» (Verbum *Dei*, n. 19).

XXXII. «Eloí, Eloí, lemá sabactani?»

COMENZAREMOS con una cita de Joachim Jeremías: «Un repaso al martirologio judío demuestra claramente, y en términos impresionantes, cómo debería haber sido la historia de la Pasión de Jesús, si se hubiese inventado con el único objeto de emocionar a los lectores. En la literatura judía el mártir es un héroe y demuestra un increíble desprecio por la muerte y una insensibilidad nada común frente a los tormentos y sufrimientos. Es el propio mártir quien invita a los verdugos a dar comienzo a sus crueles acciones, literalmente se precipita hacia el martirio y la muerte, llega incluso a darse muerte para no ser tocado por manos impuras, insulta a sus enemigos, se burla de ellos incitándolos a la cólera, los maldice y les anuncia tremendos castigos. En ocasiones los propios perseguidores son sorprendidos por el mismo género de muerte que habían destinado al justo. Esta literatura dedica amplio espacio a la descripción de los instrumentos y sistemas de tortura, y asimismo se detiene en los sufrimientos del mártir».

Esta consideración de Jeremías contiene referencias a los textos, principalmente del Antiguo Testamento y en particular del segundo libro de los Macabeos, y lleva a concluir al autor: «Conviene destacar que es inútil buscar en la historia de la Pasión de Jesús cualquiera de estas referencias características del martirologio judío». Y prosigue Jeremías: «Los relatos evangélicos de la Pasión carecen prácticamente por completo de aspectos edificantes destinados a despertar los sentimientos del lector; y renuncian a suscitar la compasión mediante la descripción de los sufrimientos físicos y espirituales de Jesús. Particularmente el relato de Marcos es conciso, frío, redactado en forma lapidaria...».

En Marcos (y también en Mateo) no se encuentra nada que recuerde al género literario, existente en el mundo judío, del «martirio del héroe religioso». Antes bien, encontramos detalles que en ese tipo de relatos nunca podrían aparecer.

Nos estamos refiriendo a estos versículos del capítulo 15 de San Marcos: «y al llegar la hora sexta toda la tierra se oscureció hasta la hora nona. Y a la hora nona exclamó Jesús con una fuerte voz: "*Eloí, Eloí lemá sabactáni?"*, que quiere decir: "¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has desamparado?". Algunos de los presentes al oírlo, decían: "Mirad, llama a Elías". Corrió entonces uno a mojar una esponja en vinagre, y sujetándola a una caña le daba de beber diciendo: "Dejad, veamos si viene Elías a bajarlo". Pero Jesús dando una fuerte voz, expiró» (Mc 15, 33 − 37).

La versión de Mateo es prácticamente idéntica con la salvedad de que al referirse al grito de Jesús lo transcribe en una lengua semítica que parece próxima al hebreo. En cambio, la referencia de Marcos es en arameo, lo que parece ajustarse más a la verdad histórica.

Este es el texto de San Mateo, el otro evangelista que nos refiere lo que en la tradición espiritual se conoce como «la cuarta palabra de Jesús en la cruz»: «Desde la hora sexta toda la tierra se oscureció hasta la hora nona. Hacia la hora sexta clamó Jesús con fuerte voz: *"Elí, Elí, lemá sabactáni"*, esto es: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?". Algunos de los que estaban allí en pie, al oírlo decían: "Este llama a Elías". Y enseguida fue corriendo uno de ellos, tomó una esponja y la empapó en vinagre, la puso en una caña y se la daba a beber. Pero los otros decían: "Deja, veamos si viene Elías a salvarlo". Jesús, dando entonces de nuevo un fuerte grito, entregó su espíritu"» (Mt 27, 45 − 50).

En nuestro recorrido a través de los relatos de la Pasión y Muerte de Jesús hemos visto, aunque un

tanto de pasada, estos pasajes de los dos primeros evangelistas. Al hablar de los dos «ladrones» crucificados junto a Jesús nos referimos a una objeción «médico-física» respecto a lo que Cristo y sus compañeros de infortunio habrían dicho en el patíbulo. Se alegaba que los crucificados, al estar colgados, no habrían podido pronunciar palabra alguna. Pero también vimos que aquel terrible suplicio no les impedía hablar.

Asimismo al analizar la actuación de los soldados romanos, tal y como es referida en los relatos evangélicos, pudimos comprobar la perfecta adecuación histórica de la presencia del «vinagre» que utilizaron en el Gólgota, como al igual que en todas sus misiones, los soldados al servicio de Roma, que llevaban siempre consigo el jarro de *posca*, una bebida de soldados y campesinos elaborada a base de agua mezclada con vinagre.

Sobre este episodio, Marcello Craveri y otros investigadores, dicen lo siguiente: «Es absurdo suponer que los judíos no fueran capaces de comprender su propia lengua». Se refieren evidentemente al equívoco suscitado por la frase: «Este llama a Elías». Argumentábamos entonces que «la confusión de Eloí, nombre de Dios, con el del profeta Elías es otro indicio de veracidad. Ya hemos dicho que los romanos reclutaban a sus tropas auxiliares entre poblaciones del Oriente no judío. Por tanto, eran hombres con un conocimiento limitado del arameo (o de la variedad del arameo que se hablaba en Palestina), lo que explicaría el equívoco».

Añadiremos asimismo que el judío ben Chorin está de acuerdo en que pudiera producirse el equívoco: «Los que asistían a la crucifixión no se equivocaban al pensar que Jesús estaba llamando a Elías. Es cierto que las palabras empleadas presentan dificultades en hebreo porque entre *Elí* y *Elija* no hay exactamente las mismas sonoridades». Este investigador, cuya lengua habitual es el hebreo, añade que «el equívoco es más que probable si seguimos la versión de Marcos, por otra parte la más fiable, y en la que en lugar de un *Elí* hebreo aparece un *Eloi* arameo». Tengamos también en cuenta la circunstancia de los soldados extranjeros y la dificultad para articular palabras por parte de alguien que llevaba varias horas en la cruz.

Por último, haremos referencia a que en 1961, un biblista, A. Guillaume, analizó estas palabras atribuidas a Jesús «a la luz de los manuscritos del Mar Muerto», como puede leerse en el título de su trabajo, y llegó a avanzar la hipótesis —fundada en el estudio de aquellos textos esenios— de que el modo de pronunciar «Dios mío» en la lengua hablada en tiempos de Jesús era fonéticamente casi igual al sonido para nombrar al profeta Elías.

Pero todo lo anterior son simples cuestiones de detalle si se comparan con el verdadero problema constituido por la cuarta palabra de Jesús en la cruz.

En primer lugar, hay que decir que estamos completamente fuera de los esquemas que debería haber seguido la narración de la muerte de un Justo, de un Héroe religioso en la tradición judía, tal y como hemos visto en la cita de Joachim Jeremías al principio del capítulo.

Se nos presenta otra vez un clamoroso ejemplo de «discontinuidad», de diferencia entre lo narrado por los evangelios y lo que se habría que escribir si verdaderamente los textos hubieran sido redactados de acuerdo con los intereses de la comunidad cristiana primitiva.

Convendrá escuchar el testimonio del padre Lagrange, uno de los iniciadores de la investigación bíblica católica con métodos modernos, aunque nunca olvidó su dimensión religiosa y la necesaria

reflexión de fe. Otro dominico de nuestros días, el padre R. L. Bruckberger, autor de la *Histoire de Jésus Christ*, uno de los mayores best-sellers franceses, reproduce en este punto el comentario de Lagrange y lo justifica diciendo que «no se pueden exponer las cosas de modo más honrado. La primera cualidad del biógrafo de Jesús debe ser la honradez. No hay salvación más allá de esta escueta verdad».

Esto es lo que escribe el padre Lagrange: «Jesús sufría, rechazado por los dirigentes de su nación como blasfemo y dejado a merced de los extranjeros, tratado por los romanos como si fuera un malhechor, escupido por el populacho, insultado por un asesino, abandonado por los suyos, pero todavía le faltaba sufrir en su espíritu la pena más cruel de todas: el abandono del Padre. Debemos creer que fue así, porque tenemos el testimonio de dos evangelistas. El que ellos lo hayan contado es la prueba más indiscutible de que es verdad. Apenas acababa Jesús de ser insultado por sus enemigos, debido a su confianza en Dios, y a modo de confirmación de este insulto, se nos presenta como abandonado por Dios. Los cristianos deberían haber recordado este insulto ("¡Sálvate a ti mismo; si eres Hijo de Dios, baja de la cruz!") como una blasfemia contra el objeto de su culto, Cristo Jesús, Hijo de Dios verdadero. ¿Por qué entonces reconocer que esto fue verdad? ¿Por qué hacer que el propio Jesús lo confesara, gritando en medio de la aflicción que le oprimía?: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" ¿No se estaba con ello invitando a los lectores de todas las épocas a menear la cabeza, como hicieron los escribas de Israel, en señal de incredulidad? Sin embargo, los evangelistas se han atrevido a narrarlo sin ninguna clase de paliativos, sin ningún tipo de explicación; en este caso como en otros, han contado lo que sabían, reflejando al mismo tiempo la fuerza de las razones de su fe en Jesús. Pese a conocer estas terribles palabras pronunciadas en la cruz, nunca vaciló ni un solo momento la seguridad que llevaban sólidamente arraigada en el corazón. Aquellas palabras eran misteriosas, pero no lo suficiente como para inducirles a renunciar a la evidencia de los milagros y de la resurrección».

Y finaliza el padre Lagrange: «El misterio sigue existiendo para nosotros. En aquellos momentos, a punto de abandonar su cuerpo, nos resulta inconcebible que en el alma de Jesús se diera una especie de desdoblamiento de su personalidad. Es siempre el Hijo de Dios el que habla, pero la voz humana expresa los sentimientos de su humanidad, de su espíritu afligido, como si Dios se hubiese retirado de Él. Esta desolación es más completa que la de Getsemaní, porque Jesús no dice ahora "Papá", sino "Dios mío"».

Así pues, el gran biblista no echa mano de recursos apologéticos o de su condición de creyente católico, sino que emplea excelentes razonamientos para explicar que aquel grito de Jesús —trágico para el creyente y embarazoso para la comunidad cristiana— fue verdad tan solo por el hecho de que así lo exigía la realidad tal y como se desarrollaron los acontecimientos.

La clamorosa «discontinuidad» de este episodio es confirmada así mismo por el hecho de que en éste, como en otros pasajes embarazoso, los evangelios apócrifos narran los hechos tal y como hubieran deseado que fuesen, ocultando lo que sucedió en realidad. Por ejemplo, el llamado *Evangelio de Pedro* atribuye a Jesús no las terribles palabras de Marcos y Mateo sino estas otras muy distintas: «Fuerza mía, fuerza mía, ¿por qué me abandonas?». Aquí «fuerza» hay que entenderla en sentido físico, como agotamiento del cuerpo. Se ve claramente cómo se ha eliminado cualquier posibilidad de escándalo.

Existen algunos códices antiguos que han modificado el texto de los dos primeros evangelistas, bien omitiendo las palabras comprometedoras o bien suavizando la dramática interrogación de Jesús al Cielo de esta manera: «¿Por qué me has humillado?».

Tampoco parece que San Lucas y San Juan tuvieran valor suficiente para referirse a aquel grito de Jesús, probablemente por haber escrito en una fecha más tardía y tener la posibilidad de valorar la

impresión de sus oyentes. Para San Lucas, el gemido de desesperación se transforma en palabras de abandono filial: «Y Jesús, clamando con una gran voz, dijo: "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu". Y diciendo esto, expiró» (Lc 23, 46).

Las palabras finales de Jesús que refiere San Juan sirven para certificar que el cumplimiento de la misión redentora ha sido llevado hasta las últimas consecuencias, que el cáliz ha sido apurado hasta las heces: «Cuando Jesús tomó el vinagre, dijo: "Todo está consumado". E inclinando la cabeza, entregó el espíritu» (Jn 19, 30).

Se ha dicho que esta diferencia de los dos últimos evangelistas respecto a los otros se explicaría por el hecho de que sus oyentes, al no ser judíos, se escandalizarían tremendamente sin darse cuenta de que las palabras de Jesús correspondían al inicio del Salmo 22 (21 según la numeración de la Vulgata). Este salmo da comienzo en un tono de desesperación, describiendo el sufrimiento y la angustia de un justo atormentado, pero finaliza con una visión triunfante de rasgos mesiánicos.

Pero esta explicación no resulta demasiado convincente y quizás tuviera sentido si se tratase del evangelio de San Mateo, un judío que escribe para los judíos. Pero no puede aplicarse al evangelio de Marcos, eco de la predicación del apóstol Pedro a los romanos, dirigido a los gentiles que nada sabían de la Biblia judía ni estaban en condiciones de comprender que aquellas palabras de Jesús sólo serían parcialmente escandalosas porque eran la cita de un canto litúrgico que para su mejor comprensión debía ser considerado en su entera totalidad.

La realidad parece ser muy diferente. Así como Pedro no ocultó la infamia de su traición, tampoco en este caso quiso omitir todo lo que sabía de Jesús, fuese oportuno o no el referirlo, y desde un punto de vista meramente humano, aquella exclamación no parecía demasiado oportuna.

El escándalo levantado por estas palabras ha llegado hasta nuestros días. Entre otros muchos ejemplos, citaremos el de un judío actual, el rabino André Zaoui, profesor del Instituto de Estudios Bíblicos de París: «El propio Jesús, el hijo del hombre, el Cristo, el Mesías, parece dudar en la cruz de la naturaleza de su vocación y del resultado de su misión. Aquel grito dirigido a Dios será el origen de una serie infinita de dudas».

A modo de confirmación de la cita de Joachim Jeremías al inicio del capítulo, prosigue este rabino: «Hay que recordar que los mártires judíos en la hoguera o en el patíbulo nunca lanzaron gritos de desesperación. A sus labios siempre acudía no el Salmo 22 sino la profesión de fe: "Escucha Israel: El Señor es nuestro Dios. El Señor es único. Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas"» (Dt 6, 4 − 5).

André Zaoui tiene razón, pero se equivoca también cuando toma el pasaje como pretexto para negar la historicidad de los evangelios. Es más bien todo lo contrario.

También ben Chorin advierte la ausencia de la plegaria habitual en estos casos: «Es bastante sorprendente que entre las palabras pronunciadas por Jesús en la cruz no se menciona nunca el *Shemá Israel*, el "Escucha Israel", que todo judío recita en la hora de la muerte. Para el propio Jesús, que tantas veces lo había citado, contenía el más grande de los mandamientos. En mi opinión, la ausencia de esta oración indica el estado de total abatimiento en que Jesús se encontraba en aquellos momentos». Así pues, ben Chorin opina que el grito de abandono de Jesús por parte de Dios fue pronunciado realmente, y no pudo ser de otra manera: «No cabe dudar de la autenticidad de estas palabras que no están incluidas

en ningún dogma cristiano». Pero no olvidemos tampoco que este investigador israelí hace una observación que el lector siempre debería tener presente: «Debemos guardarnos de ver en este pasaje una puesta en duda de la existencia de Dios. En el momento de la prueba, el judío de la tradición puede dirigir a Dios una pregunta semejante sin dudar de su fe, mientras que el hombre moderno pone en cuestión la propia existencia de Dios».

Continuando con las referencias a autores judíos de nuestro tiempo, resulta contradictorio lo que escribe David Flusser: «En Marcos y Mateo las últimas palabras de Jesús son el inicio del salmo 22. Pero más parece que la exclamación de Jesús sea una maliciosa interpretación del grito de Jesús por parte de los presentes, que creen que se trata de una invocación a Elías». Pero si realmente fuera una «maliciosa interpretación» de los enemigos de Jesús, ¿por qué los evangelios la refieren sin dar ninguna explicación, dando pie a una interpretación semejante?

Incluso Maurice Goguel, protestante «liberal» y uno de los más encarnizados representantes de la demoledora revisión racionalista de los relatos evangélicos, se atreve a defender la «total historicidad» del episodio: «Nunca la sensibilidad cristiana primitiva habría podido concebir la idea de que Cristo hubiera sido abandonado por Dios. Si Marcos y Mateo se atrevieron a hacerlo, habrá que deducir que estaban obligados a ello de un modo imperativo por la tradición».

Es precisamente Goguel quien sale al paso de otra objeción de sus colegas racionalistas: «Se ha dicho que el grito fue atribuido a Jesús por los redactores de los evangelios para resaltar los sufrimientos morales de la Pasión. Pero dejando a un lado otras consideraciones, ¿por qué los evangelios no contienen ni una sola palabra sobre los sufrimientos físicos en la cruz?»

Pensemos, por ejemplo, en San Marcos que describe el terrible suplicio, limitándose a decir: «Lo crucificaron» (Mc 15, 24). Y poco antes dice sencillamente: «(Pilato) a Jesús, después de azotarlo, lo entregó para que fuera crucificado» (Mc 15, 15). Emplea simplemente el término griego *fragellósas* para algo que Horacio calificaba de horrible *flagellum*. La sobriedad del relato de los cuatro evangelistas contrasta con el de los apócrifos que pretende ser más «natural». Por ejemplo, en *El Evangelio de los Nazarenos* se narra que los miembros del Sanedrín habrían comprado a cuatro soldados romanos para que Jesús fuera golpeado de tal modo con el *flagellum* que pudieran verse sus huesos entre las llagas sanguinolentas.

Seguimos ahora con Joel Carmichael, otro «incrédulo» de nuestro tiempo, que opina sobre el particular: «Este grito de desesperación tiene que ser histórico. En los dos evangelios aparece en la lengua nativa de Jesús, el legado más antiguo de la tradición de Palestina y que se utilizaría presumiblemente cada vez que palabras o fragmentos de discursos fueran considerados lo suficientemente importantes como para ser recordados en su lengua original. Se trata de un grito en flagrante e irremediable contradicción con la tendencia sistemática de los autores de los evangelios a presentar a Jesús en apacible armonía con la voluntad divina».

Y tampoco el propio Ernest Renan tiene duda sobre que aquellas palabras fueran realmente pronunciadas: «Por un momento, su ánimo se vino abajo. Una nube le ocultaba el rostro de su Padre; su agonía era desesperada, más ardiente que todos los tormentos. Sólo veía la ingratitud de los hombres; probablemente se arrepintió de estar padeciendo por aquella raza infame y gritó: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" Pero su conciencia divina volvió a prevalecer...»

Después de todas estas citas, nos sorprende lo que escribe en su reciente *Jesús de Nazareth* Rinaldo

Fabris, destacado profesor en seminarios y escuelas de teología: «El ininteligible grito de Jesús moribundo se convirtió en la tradición que sirve de fundamento a los relatos de Marcos y Mateo en la invocación a Dios con las palabras del «justo» perseguido al inicio del Salmo 22, 2». Y añade a continuación: «Esta interpretación del grito de Jesús proporciona un punto de partida para insertar una referencia al profeta Elías, que era considerado auxilio de los moribundos, y para presentar el toque definitivo a los padecimientos de Jesús en la cruz cuando un soldado le da a beber "vinagre"».

Por tanto, para este biblista católico, el origen de todo el episodio es solamente «un grito ininteligible» que los sucesivos avatares de la tradición habrían transformado en «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Estaríamos pues ante una manipulación con objeto de insertar referencias que la primitiva comunidad quería introducir en el texto para dar útiles «retoques» a la escena.

Toda esta interpretación es realmente sorprendente, pues hasta los autores «incrédulos» antes citados, se rinden a la evidencia de una total presunción de historicidad. No acabamos de comprender porque extraño masoquismo la consabida «comunidad primitiva creadora» habría querido añadir un último escándalo a los de otros acontecimientos anteriores que en verdad ni quiso ni pudo callar.

Un colega de Rinaldo Fabris ha resaltado que si los autores de los evangelios hubieran querido transformar en citas edificantes aquel supuesto «grito ininteligible», tendrían que haber procedido de otra manera aunque hubiesen tenido que recurrir a los salmos. Por ejemplo, habrían acudido al Salmo 72, 26 en el que el «Justo» exclama: «Desfallece mi carne y mi corazón; la roca de mi corazón y mi porción es mi Dios por siempre».

Pero los evangelios siempre son «diferentes» de cómo deberían haber sido y de cómo los imaginan tantos cultivadores del «método histórico-crítico» que dan con frecuencia la impresión de estar más repletos de erudición que de sentido común.

XXXIII. I.N.R.I.

COMO ya es habitual, transcribiremos los textos evangélicos que en esta ocasión vamos a analizar para abordar un tema en el que coinciden los cuatro testimonios de la Pasión.

Mateo: «Sobre su cabeza pusieron escrita la causa de su condena: Este es Jesús, el Rey de los judíos» (Mt 27, 37).

Marcos: «El título de su acusación estaba escrito: El Rey de los judíos» (Mc 15, 26).

Lucas: «Había también una inscripción sobre él: Este es el rey de los judíos» (Lc 23, 38).

Juan: «Pilato escribió también una inscripción y la puso sobre la cruz. Estaba escrito: "Jesús Nazareno, Rey de los judíos". Muchos judíos leyeron esta inscripción, porque el lugar donde Jesús fue crucificado se hallaba cercano a la ciudad. Estaba escrito en hebreo, en latín y en griego. Decían a Pilato los pontífices de los judíos: «No escribas: "Rey de los judíos", sino que él dijo: "Yo soy el Rey de los judíos". Pilato respondió: "Lo que he escrito, he escrito"» (Jn 19, 19 − 22).

Será preciso recordar que los cuatro evangelistas emplean denominaciones distintas del rótulo con la inscripción.

Mateo emplea el término griego *aitía*, «causa»; Marcos, *epigrafé tes aitías*, literalmente «la inscripción de la causa»; Lucas, *epigrafé*, «la inscripción»; y Juan, *títlos*, «el título».

En este último caso llama la atención que *títlos* no sea una palabra griega sino que es la traducción literal de la expresión técnica en latín para designar el objeto en cuestión, *titulus*. San Juan traduce para sus lectores directamente del latín el nombre del objeto tal y como lo conocían los romanos y como sin duda debió de ser denominado por los ejecutores de Jesús, empezando por el propio Pilato.

Una vez más todo coincide con nuestros conocimientos de aquel periodo histórico.

Pero antes referirnos a la arqueología y a las fuentes escritas, compartiremos la observación hecha por Pierre Benoit, afamado director de la Escuela Bíblica de Jerusalén: «Respecto al rotulo de la cruz llama la atención el que los cuatro evangelistas empleen idéntica expresión "Rey de los judíos". Estamos ante el signo de un acontecimiento histórico, ante la huella de un testimonio que se remonta a una tradición de primerísima mano, la que fue referida por quienes lo vieron con sus propios ojos».

Sigue diciendo Benoit: «Pudo apreciarse perfectamente durante el proceso que fue esta causa, la supuesta pretensión de Jesús a la realeza, la que los judíos alegaron ante los romanos, aunque en realidad la verdadera causa estaba en que se presentase como Mesías e Hijo de Dios, algo que les resultaba intolerable. Pilato se dio cuenta enseguida de que la acusación política era únicamente un pretexto, que no estaba ante un revolucionario político, pero acabó cediendo a las pretensiones de los judíos. Justificó con esta "causa" la condena de Jesús y la mandó escribir sobre el rótulo porque era la única que podía registrar en sus archivos y comunicar al emperador: "el acusado se ha identificado como el rey de los judíos"».

El acuerdo unánime de los cuatro testimonios de la Pasión sobre la causa de la condena coincide

perfectamente con la lógica de los hechos y no sólo no existen contradicciones sino que los testimonios se refuerzan por las variantes de cada evangelista. Tras releer los pasajes del principio de este capítulo, advertimos que lo común a todos es la expresión «rey de los judíos» mientras que el resto de las palabras es diferente aunque sea en pequeños detalles. Pero como ya hemos podido comprobar en otras ocasiones, son precisamente estas variantes en los textos las que sirven para confirmarnos su veracidad. La comunidad cristiana no tenía motivo alguno para ajustarlo todo a un único modelo. Además está el hecho de que siempre se negó a hacer ningún «retoque» en la narración manteniendo las variantes y discordancias, pues la comunidad veía en los cuatro textos evangélicos testimonios verdaderos y que por consiguiente, no podían ser alterados.

Veamos la opinión de Charles Guignebert: «Existen ciertas dudas respecto al contenido del rótulo, lo que permitiría suponer que el texto del *titulus* fue sencillamente una "suposición" de lo que cada evangelista creyó que podía haber sido más verosímil. El propio *titulus* debió de ser colgado de la cruz por la tradición, porque se da por hecho que allí tenía que haber colgado alguno».

Es frecuente que hipótesis «racionales» como la citada poco tengan que ver con lo razonable. Si realmente se tratara de un añadido en la redacción, de una invención y no de la crónica de los acontecimientos, las cuatro versiones del texto tendrían que haber sido iguales y sin embarazosas discordancias.

Pero lo que es más importante, el «núcleo» común de los relatos no sería la expresión «rey de los judíos». En su narración del proceso de Jesús, los evangelistas presentan las motivaciones «políticas» como un engañoso pretexto del Sanedrín, pues lo realmente importante es la pretensión religiosa de Jesús al título de Mesías. Por tanto, si la tradición, y no Pilato, hubiera escrito las palabras del *titulus*, éstas habrían sido «Cristo, Mesías de los judíos», y de este modo en lo alto de la cruz el *titulus* habría proclamado una pretensión nunca reconocida por las autoridades judías pero aceptada como verdadera por la comunidad cristiana primitiva. Si la tradición hubiera inventado esto, no sólo sería fraudulenta sino también inverosímil. En efecto, según el propio Pilato, y de conformidad con las leyes y prácticas romanas, el Imperio no quería en modo alguno verse mezclado en las disputas religiosas de los diversos pueblos que lo componían y menos todavía en las de los judíos, por lo que les reconocía una autonomía prácticamente total en este terreno. «Pilato les dijo: Tomadle vosotros y juzgadle según vuestra Ley» (Jn 18, 31).

Un juez de Roma no tenía potestad para condenar a muerte ni a ninguna otra pena si la cuestión planteada era una disputa religiosa de los judíos, una cuestión sobre su «mesías» llevada al terreno de las citas de la Escritura, lo que Pilato llamaba «vuestra Ley». Si el procurador hubiera escrito como causa de la acusación «Mesías de los judíos» en vez de «rey de los judíos» —como según Guignebert habría hecho la tradición «colgando el rótulo en la cruz»— resultaría inverosímil desde el punto de vista histórico, pues la condena habría sido considerada ilegal por Roma y se habría abierto un procedimiento contra el prefecto. Algo que el propio Pilato y varios de sus colegas, tendrían ocasión de experimentar amargamente.

Ya hemos visto en capítulos anteriores que es frecuente acusar a los evangelistas de haber manipulado los hechos llevados por sus simpatías filorromanas. Narraron el suplicio de su mesías en la cruz, un sistema de ejecución que los romanos habían tomado de los pueblos del Oriente, pero que habían asimilado hasta tal punto que aquel patíbulo venía a ser un símbolo de su dominación en todas las tierras de su extenso Imperio. Por el contrario, los judíos sentían horror ante este tipo de pena y nunca lo

incluyeron en su legislación. Loisy expone al término de la reconstrucción de lo que supone fueron los hechos: «Jesús fue procesado y ejecutado sumariamente; murió en medio de los tormentos y los únicos testigos de su sufrimiento fueron los verdugos». Puestos a imaginar que Loisy y otros críticos estuvieran en lo cierto al considerar los relatos una fantasía, ¿por qué los evangelistas no suprimieron la cruz, que después de todo venía a ser una acusación contra los romanos, y no atribuyeron a este Cristo imaginario una pena tan característica de los judíos, como la lapidación de la que fue víctima San Esteban?

Por el contrario, los textos evangélicos, una y otra vez acusados de haber narrado los hechos para exculpar a los romanos y acusar a los judíos, no sólo se refieren a una pena propia de los romanos sino que también reflejan en los más pequeños detalles el modo de proceder de los romanos en aquel tipo de ejecuciones. En capítulos anteriores y en otros que veremos a continuación, exponemos cómo los detalles de la crucifixión se ven plenamente confirmados por lo que sabemos de aquel terrible «rito» elevado a la categoría de ley del Imperio.

Dicha confirmación es también aplicable al rótulo de la cruz. Este rótulo no sólo podía estar en el Gólgota, sino que tenía que estar allí.

En el Derecho romano, todas las penas —y en particular la de la crucifixión, en la que el condenado era expuesto en un lugar público junto a las murallas hasta consumirse en la cruz— tenían además de un carácter punitivo una función de escarmiento hacia aquellos que se hubiesen sentido tentados de cometer el mismo delito. Esto explica que la *epigrafé tes aitías,* «la inscripción de la causa» (por usar el término literal de San Marcos) fuera obligatoria. En la comitiva que marchaba hacia el lugar de la ejecución, el condenado llevaba el rótulo (que sabemos que debía pintarse de blanco y con las letras en rojo o en negro para que fuera más visible) sobre la espalda o el pecho, o bien lo portaba un soldado que precedía al condenado. Entre los muchos testimonios de autores de la Antigüedad está por ejemplo el de Suetonio en su *Vida de Calígula: «Praecendente titulo qui causam poenae indicaret*». Una vez que era alzada la cruz, se clavaba el rótulo al palo vertical, es decir, sobre la cabeza del condenado, y no debajo de sus pies, para asegurar su completa visibilidad.

Estos detalles son precisamente los referidos por los cuatro evangelistas. Mateo emplea el adverbio *epanó* (sobre) la cabeza de Jesús; Marcos usa *epigrafé*, y precisamente *epi* también significa sobre; Lucas utiliza también *epigrafé*, aunque concreta más al decir «sobre él»; y por último Juan hace asimismo uso del *epí*, «sobre».

La llamativa coincidencia de los evangelistas, independientemente de los términos técnicos empleados, es indicio de una tradición muy arraigada que concuerda enteramente con lo que sabemos acerca de la práctica romana de la crucifixión.

También se ajustan a ella la brevedad y el estilo del texto del rótulo que nos refieren los evangelistas. El historiador Suetonio, que vivió en el siglo II, nos relata que un creyente en el evangelio fue condenado a muerte por el emperador y que en su suplicio el *titulus* empleado fue: *Hic est Attalus christianus*, éste es el cristiano Atalo. Este mismo autor, hablando del emperador Domiciano, nos recuerda otra ejecución en cuyo rótulo podía leerse: *Impie locutus parmularius (*)* (este) partidario de los parmularios ha hablado de un modo blasfemo (del dios emperador). Estos ejemplos de un autor de la Antigüedad confirman tanto la brevedad como el estilo del *titulus* de los evangelios. Incluso Mateo y Lucas emplean el equivalente exacto en griego del *hic* latino, utilizado para aquel desconocido Atalo: *hic est lesus*, éste es Jesús.

(*) *Parmularius*: Gladiador armado con un pequeño escudo (parma). (*N del T.*)

También presenta grandes indicios de verosimilidad, por no decir certeza, el carácter trilingüe del *titulus* del que nos habla San Juan. Hace algunos años se descubrió una piedra que estuvo emplazada en el Templo de Jerusalén y en la que se advertía a los no judíos que no traspasaran el espacio a ellos reservado, bajo pena de muerte. Esta advertencia estaba redactada precisamente en las tres lenguas a las que se refiere San Juan. Eran el hebreo (o el arameo), idioma local; el latín, lengua de la administración romana y en la que la sentencia había sido decretada; y el griego que era la lengua franca, la de los intercambios entre las diversas poblaciones. Este trilingüismo ha perdurado en cierto modo en aquellas latitudes. Quien haya estado en Israel se habrá fijado en que muchos carteles que contienen avisos importantes, que toda la población debe comprender, están redactados en hebreo, árabe e inglés.

Encontramos asimismo otra verdad histórica que suele pasar inadvertida (y que rara vez ha sido señalada por los comentaristas) en la respuesta —únicamente mencionada en el cuarto evangelio— de Pilato a las protestas de los «pontífices de los judíos»: *o ghégrafa, ghégrafa*, lo que he escrito, he escrito. No estamos ante ningún «enfado» del procurador ni ante un talante irónico que rechaza las protestas (aunque esto encaje perfectamente en el carácter de Pilato) sino ante un requisito legal. Sebastián Bartina, un biblista español, ha encontrado al respecto en Apuleyo un pasaje revelador: «La tablilla del procurador contiene la sentencia, a la cual, una vez leída, no se puede añadir ni suprimir ni una sola letra porque tal y como es proclamada, pasa a formar parte de los documentos jurídicos provinciales».

Por tanto, era cierto desde el punto de vista legal que «lo escrito, escrito está» y que ni siquiera las protestas de las principales autoridades judías podían llevar al juez a modificar la causa de una sentencia que, tal y como había sido pronunciada, era depositada en los archivos locales e imperiales.

Otro significativo detalle de los entresijos de la inútil protesta de los sanedritas nos lo proporciona Shalom ben Chorin, gran conocedor de las cuestiones judaicas. Dice este investigador israelí: «Si traducimos al hebreo la inscripción de la cruz, descubriremos que con las iniciales de cada palabra se puede hallar una alusión al tetragrama del nombre de Dios, las cuatro consonantes de Yahvé: YHWH (...) La camarilla hostil a Jesús protesta contra la inscripción no sólo por la forma en que proclamaba, aunque fuera irónicamente, la dignidad real de Jesús sino porque conllevaba también la profanación del tetragrama divino».

Si verdaderamente esto fue así (aunque debemos hacer constar que la interpretación de ben Chorin no es compartida por todo el mundo) resulta todavía más comprensible que las autoridades judías insistieran tanto en la modificación del texto.

Tras toda la exposición anterior, se entiende perfectamente el malestar de Josef Blinzler al afirmar: «La puesta en duda de la historicidad de la inscripción forma parte de las aberraciones de la crítica». Y entre esos críticos «aberrantes» Blinzler no puede por menos de citar a Rudolf Bultmann, cuya obsesión de considerar «no histórico» todo lo que aparece en los evangelios le lleva a valorar el detalle de la inscripción como un mito que fue añadido por la necesidad de inventar que tenía la comunidad primitiva, y esto lo afirma Bultmann pese a que la inscripción tenga a su favor multitud de posibilidades y corroboraciones.

Añadiremos algo más sobre la autenticidad del I.N.R.I., siglas que tantos artistas han pintado sobre el *titulus* de la cruz en sus cuadros y que evidentemente se trata de la abreviatura un tanto arbitraria de

Iesus Nazarenus Rex ludaeourum. A partir de la aparición de la *Carta de Bernabé*, un texto apócrifo compuesto probablemente en Alejandría hacia el año 125 y que algunos trataron de incluir en el Canon de las Escrituras inspiradas, se originó una manipulación del versículo 10 del Salmo 95 que dice así en su versión auténtica: «Decid entre las gentes: ¡El Señor reina!». Pero la *Carta de Bernabé* dice en este pasaje: «El Señor reina desde el madero». Se refiere evidentemente al madero de la cruz, una interpretación cristiana que añadía una profecía más a las ya contenidas en las Escrituras judías y que también habría tenido su cumplimiento en Jesús. Al situar la idea de madero junto a la de «rey de los judíos» se estaba dando cumplimiento a esta condición de la realeza que habría vislumbrado el salmista. Con el paso del tiempo hasta llegó a olvidarse que «desde el madero» era la interpolación de un cristiano y el versículo del salmo continuaría siendo citado con dicha interpolación.

Hasta tal punto llegó su difusión que «reina desde el madero» pasó incluso a la liturgia y cuando alguien llamó la atención sobre que no se trataba de una versión auténtica del versículo, algunos autores llegaron a decir que sí lo era y que en realidad el versículo había sido alterado por los judíos con objeto de deshacerse de una profecía que les resultaba especialmente embarazosa... Ni que decir tiene que todo esto carece del más mínimo fundamento.

Esta curiosa anécdota sirve para confirmar una vez más algo de lo que ya hemos hablado extensamente, y es que a pesar de lo que digan algunos críticos, las profecías no han originado los relatos evangélicos. Por el contrario, el punto de partida de estos últimos son los hechos que sucedieron realmente: unos hechos ciertamente desconcertantes, escandalosos e imprevistos para los que habían creído en aquel mesías vencido por los hombres. Tanto es así que hubo creyentes que tratarían de verificar lo sucedido en las antiguas Escrituras encontrando en ellas pasajes olvidados y otros a los que dieron un sentido diferente del que hasta entonces tenían. El resultado sería una «composición» interesada del Antiguo Testamento con el objeto de fundamentar la trayectoria de Jesús de Nazareth.

En la espléndida basílica romana de la Santa Cruz en Jerusalén, y juntamente con otras reliquias de la Pasión, se conserva el que, según la tradición, sería el mayor de los fragmentos del *titulus* de la cruz. Mide 23 × 13 cm. Lo que da la idea de su importancia teniendo en cuenta que las medidas del *titulus* debieron de ser 65 × 20 cm.

Según la misma tradición, el *titulus* habría sido encontrado en el año 326 por Santa Elena, madre del emperador Constantino, en una gruta cercana al sepulcro de Jesús. Las dimensiones del fragmento venerado en Roma (un tercio del total) parecen confirmar esta muy antigua tradición. Parece ser que Santa Elena habría dividido en tres partes el rótulo, enviando uno a su hijo el emperador en Constantinopla, llevando otro a Roma y dejando el tercero en Jerusalén.

Por lo demás, según relatos de peregrinos a Tierra Santa de los primeros siglos, como por ejemplo la española Egeria que estuvo allí hacia el año 414, la veneración del *titulus* era una de las prácticas habituales de piedad para todos los que visitaba Jerusalén. No menos significativo resulta para la autenticidad de la reliquia el hecho de que la descripción que los peregrinos hacen del fragmento de Jerusalén coincida con las características del fragmento conservado en Roma. También puede servirnos de reflexión el que, según testimonios antiguos, el fragmento conservado en la basílica romana, único que ha perdurado, estaba pintado de blanco con las letras en rojo; y las palabras escritas, en especial las latinas y griegas, fueron trazadas de derecha a izquierda como si lo hubiera hecho un semita que estaría aplicando a las otras lenguas del *titulus* la orientación para la lectura en idioma hebreo.

Ni que decir tiene que el debate sobre la autenticidad de la reliquia continúa abierto pero que ésta

no puede descartarse a priori. Es más, hay investigadores de nuestros días (lo que concuerda con el «redescubrimiento» de las tradiciones y su fundamento histórico) que afirman que podría tratarse realmente de un fragmento del *títulus* que estuvo expuesto en el Gólgota.

En cualquier caso, hay que rechazar las ironías fáciles (que todavía repiten algunos investigadores «serios») sobre la engañosa facilidad con la que se habría hecho pasar por auténticas reliquias de la Pasión de Cristo lo que no son más que burdas falsificaciones. En su libro, editado por Mondadori en 1985 bajo el título de *L'impronta di Dio* (La huella de Dios), Pierluigi Baima Bollone, director del instituto de medicina legal de la universidad de Turín, ha ido «a la búsqueda de las reliquias de Cristo», según puede leerse en el subtítulo de esta obra. El resultado para sorpresa del propio autor es una «sospecha de autenticidad» sobre estas reliquias, mucho más fundada de lo que a primera vista pudiera parecer.

Muchos, empezando por Calvino, han ironizado en torno a los supuestos «fragmentos de la Santa Cruz» al afirmar que si se unieran todos los fragmentos dispersos por la cristiandad se juntaría la madera suficiente para completar un bosque. Pero Baima Bollone hace la observación de que el brazo horizontal de la supuesta «cruz del buen ladrón» venerada en Roma mide 178 X 13 X 13 centímetros. «Lo cual», escribe este investigador, «corresponde a 30 millones de milímetros cúbicos de madera. Si, como es probable, el brazo de la cruz de Jesús hubiera tenido análogas dimensiones, solamente con él se habrían podido obtener 10 millones de pequeños fragmentos de 3 milímetros cúbicos cada uno».

Existe una gran cantidad de fragmentos venerados en todo el mundo como pertenecientes al «madero de la verdadera cruz». Pero no parece que su número sea «excesivo» en los relicarios de la cristiandad.

XXXIV. «Las tinieblas cubrieron toda la tierra».

EN los evangelios sinópticos (aunque no en el de San Juan) la muerte de Jesús aparece acompañada de «signos» misteriosos, las tinieblas cubren la tierra durante tres horas y el velo del Templo se rasga en dos partes. Además a esto añade San Mateo un terremoto, la apertura de sepulcros, la resurrección de muertos (y algunas apariciones) con su posterior entrada en la que significativamente el evangelista llama —más tarde veremos por qué «Ciudad Santa» en vez de Jerusalén.

¿Cómo se puede relacionar todo esto con la historicidad de lo que nos refieren los evangelios respecto a la Pasión y Muerte de Cristo?

Examinaremos, en primer lugar la opinión, similar a la de otros exégetas, que le merecen estos «signos» a Pierre Benoit, que fuera durante muchos años director de la prestigiosa Escuela Bíblica de Jerusalén: «Hay que tener cuenta el género literario de estas descripciones. No se trata de instantáneas fotográficas o de un reportaje, sino de un relato de tipo bíblico que tiene una finalidad teológica. Sin negar por principio que sucedieran tales acontecimientos extraordinarios, tenemos derecho a preguntarnos por qué fueron relatados de esta forma y si los autores de los evangelios no tenían más bien el propósito de hacer una serie de alusiones bíblicas que se estaban cumpliendo ante sus ojos».

Sigue diciendo el dominico Pierre Benoit: «En efecto, existe un modo habitual en la Biblia de describir el Día de Yahvé, el gran Día escatológico, con fenómenos cósmicos y perturbaciones que se traducen con frecuencia en tinieblas y alteraciones en el cielo. Estamos ante imágenes típicamente orientales que no deben ser tomadas al pie de la letra y que quieren expresar una idea profunda, una realidad espiritual. Bastaba sólo con citar estos pasajes del Antiguo Testamento para encontrar las fuentes de la Escritura a las que habían acudido los evangelistas».

Para fundamentar su exposición, el padre Pierre Benoit cita, entre otros, a Sofonías (1, 15), Joel (2, JO; 3, 3 y ss.) y de manera especial a Amós, un libro profético considerado el más antiguo de la Biblia: «Aquel día, dice el Señor Dios, haré que se ponga el sol a mediodía y en pleno día extenderé tinieblas sobre la tierra» (Am 8, 9). Asimismo en Amós se encuentran referencias que, leídas tras los acontecimientos de la Pasión, hacen pensar en el terremoto y la salida de los muertos de sus sepulcros a los que se refiere San Mateo. En este caso —a diferencia de otros muchos versículos que hemos estudiado— el clima profético puede haber influido de algún modo en un evangelista que además de ser cronista de los hechos era también un judío practicante. El evangelista narra unos hechos, pero también nos ofrece su interpretación desde el punto de vista religioso.

Y concluye Benoit: «Existe pues un modo habitual para los autores bíblicos de describir el día de Yahvé. Para los evangelistas, el día de la muerte de Jesús es precisamente el Gran Día, el día del castigo y del comienzo de la era escatológica. Es normal que para describirlo se sirvieran de imágenes tradicionales en el lenguaje profético».

Fuera de las Escrituras canónicas judías, y de modo especial en el Talmud, podemos leer referencias a los fenómenos «físicos» que acompañan a la muerte de rabinos particularmente famosos y respetados: las estrellas se hacen visibles en pleno día, las estatuas de los ídolos caen por tierra, el mar de Tiberíades se abre, las casas se derrumban a consecuencia de los terremotos, los árboles se salen de sus raíces...

No es por casualidad que los «signos» predominen más en el evangelio de Mateo, escrito probablemente en arameo y en el que se utiliza un lenguaje que recuerda a una «clave» para indicar a sus oyentes —por otra parte buenos conocedores de las antiguas Escrituras— que se está refiriendo a las expectativas religiosas de los judíos.

Dice el texto de San Mateo: «Se abrieron los sepulcros, y muchos cuerpos de santos que habían muerto resucitaron. Y saliendo de los sepulcros, después de su resurrección, entraron en la Ciudad Santa y se aparecieron a muchos» (Mt 27, 52 − 53).

No todo el mundo ha reparado que San Mateo en este pasaje no habla de Jerusalén, la capital de la Judea terrena sino de la «Ciudad Santa», aludiendo con ello (en concordancia con otros pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento) a un lugar de la geografía celestial, a la capital del Reino de los Últimos Tiempos fundamentado en el sacrificio redentor de Cristo. Este lenguaje del evangelista no es de cronista —al menos en este caso— sino de escritor bíblico de «teólogo de la historia». Así parecen confirmarlo otros términos como los «santos», empleados para designar a personajes de la Antigüedad judía, de modo especial a los Patriarcas.

Este pasaje se inserta en un clima «teológico» y así nos lo han dado a entender claramente los sinópticos, sobre todo San Mateo, cuyos «signos» están dirigidos a los destinatarios judíos de su evangelio. Quien sepa comprender esto no tomará en consideración, por estar fuera de lugar, las observaciones de ciertos críticos que querrían encontrar aquí una vez más la prueba del carácter «legendario» de los relatos de la Pasión. Los versículos en los que se describen los «signos escatológicos» acaecidos tras la muerte de Jesús pertenecen —y así lo hacen notar los propios evangelistas— a un género literario muy diferente al empleado para describir los otros acontecimientos de aquellos dramáticos días.

Hecha esta precisión, no olvidemos el inciso que introducía Pierre Benoit: «Sin negar por principio que sucedieran tales acontecimientos extraordinarios...» Si el significado y la interpretación de tales sucesos es claramente de carácter «teológico», «espiritual» y «religioso», ¿se puede descartar con plena seguridad que sucedieran en realidad? Lo que nunca debemos hacer es encerrarnos en un asfixiante racionalismo y tener siempre abierta la posibilidad de lo imprevisto, del misterio.

Al comienzo del evangelio de San Lucas, y a la pregunta de María, tras anunciarle Gabriel que dará a la luz al Mesías pese a «no conocer varón», el ángel responde: «Porque nada hay imposible para Dios» (Lc 1,37). Sin embargo, el original en griego dice textualmente lo siguiente: «Para Dios no será imposible». Se trata de un tiempo futuro (*ouk adunatései*), en el que Gabriel anuncia que el poder de Dios estará presente desde aquel primer día de la existencia de Jesús y abre la posibilidad de que también esté presente en el último día de la vida del Mesías y en cualquier otro momento anterior o posterior a su Muerte y Resurrección.

Analizaremos ahora el primero de aquellos extraordinarios acontecimientos: «Y al llegar la hora sexta (el mediodía) toda la tierra se oscureció hasta la hora nona (las tres de la tarde)» (Mc 15, 33). En Mt 27, 45 podemos leer prácticamente las mismas palabras. Lucas añade un detalle que no aparece en los dos anteriores evangelistas: «Era ya como la hora sexta cuando las tinieblas cubrieron toda la tierra hasta la hora nona. Se oscureció el sol y el velo del Templo se rasgó por medio» (Lc 23, 44 − 45)

Al referirse al sol, el original griego de San Lucas dice *toú elion aklipóntos*, término este último

que procede del verbo *ekléipo* que significa (cuando se usa como aquí en sentido intransitivo) «faltar, disminuir, cesar», hasta el punto de que *oí eklipontés* significa «los muertos», es decir «los que faltan». Así pues, la traducción más literal sería que el sol «perdió fuerza», «se debilitó» o «dio menos luz», y no sería correcta la de algunas traducciones en las que se lee «Se eclipsó».

No estamos ante un detalle secundario sino fundamental. Si Lucas hubiera hablado de un eclipse habría incurrido en una clara falsedad histórica. Es sabido que el calendario judío (que es lunar) sitúa la Pascua coincidiendo con la luna llena, pero los eclipses de sol sólo son posibles en período de luna nueva. San Lucas no comete semejante error y por tanto, estamos ante uno de esos pasajes en los que el investigador debería consultar el texto original para comprobar el esmero puesto por los evangelistas en sus expresiones que saben evitar cualquier tipo de inverosimilitud de las que ciertos críticos les han acusado con frecuencia. Por todo ello, proponemos revisar todas las traducciones en las que aparezca cualquier referencia a un inexistente eclipse.

Al inicio del capítulo hemos insistido en que en este pasaje lo realmente importante son los símbolos: las tinieblas vendrían a ser signo del luto del universo por el drama que se está consumando en el Gólgota; el dolor del Padre Creador por el sufrimiento del Hijo Redentor.

Pero a pesar de estos símbolos ¿por qué la oscuridad del sol mencionada por los sinópticos no podría verificarse desde el punto de vista histórico y con ella los demás «signos»? No olvidemos que los tres primeros evangelistas se basan en testimonios muy precisos. Esto dice San Mateo: «El centurión y los que con él custodiaban a Jesús al ver el terremoto y lo que pasaba, tuvieron mucho miedo y decían: "Verdaderamente éste era Hijo de Dios", (Mt 27, 54). En San Lucas no solamente el oficial romano «glorificó a Dios diciendo: ¡Verdaderamente este hombre era justo!» sino que «toda la multitud que había concurrido para presenciar aquel espectáculo al ver lo sucedido regresaba golpeándose el pecho» (Lc 23, 47 − 48).

Tampoco en este episodio los evangelistas se mueven entre mitos y símbolos sino que remiten a personas y referencias concretas. Emplean expresiones en las que es posible captar un recuerdo concreto, un testimonio directo. Por ejemplo, Marcos narra: «El centurión que se encontraba frente a él...» (Mc 15, 39). El original en griego *ex enantías autoú* quiere expresar que estaba de pie frente a él y viene a ser como el fugaz destello de un recuerdo personal, de un discípulo o del propio centurión que, al igual que otros oficiales romanos de los que habla el Nuevo Testamento, podría haber entrado perfectamente a formar parte de la comunidad cristiana primitiva y haberle confiado sus recuerdos».

La referencia a aquel soldado nos sirve para recordar que entre los prejuicios indiscutibles e indiscutidos de la crítica autocalificada de «científica» está el de la «gradación» que en su opinión sería posible establecer en los documentos del Nuevo Testamento, y según esto los más antiguos, los más próximos a los hechos tendrían un contenido más sencillo, pero con el paso del tiempo la tradición los habría ido engrosando, aumentando su complejidad y dándoles un aire de grandilocuencia para presentar a un Jesús revestido de significados, títulos y apariencias cada vez más deslumbradoras. Ya hemos recordado anteriormente que este método es una aplicación a la historia evangélica del dogma de la evolución: de lo más pequeño a lo más grande, de lo más sencillo a lo más complejo.

Pero, como ya hemos podido comprobar, es frecuente que este esquema no funcione. En el caso del centurión, en el evangelio de Marcos que toda la crítica reconoce unánimemente como el evangelio más antiguo, se le hace decir: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (Mc 15, 39). El segundo evangelista en antigüedad es Mateo que emplea idéntica expresión, tremendamente comprometedora:

«Verdaderamente éste era Hijo de Dios» (Mt 27, 54).

Lucas sería de los tres sinópticos el evangelista más tardío y lejano a los hechos. Pero con él se vienen abajo todos los esquemas preestablecidos por la «gradación». Y es que el centurión en el tercer evangelio se limita a exclamar: «¡Verdaderamente este hombre era justo!» (Lc 23, 47). Ha habido una evolución pasándose de «Hijo de Dios» a *díkaios* «justo», lo que es una diferencia considerable. Los esquemas no funcionan y en este caso menos que en ningún otro.

Si se nos pregunta por qué San Lucas no emplea la expresión de alabanza de Jesús de los otros dos evangelistas sinópticos, expondremos la hipótesis planteada por algunos de que el centurión se habría aproximado a la comunidad cristiana, a la que habría brindado su conmovedor testimonio, pero sin entrar a formar parte de ella ni llegar a reconocer en el Crucificado al «Hijo de Dios» y tan sólo limitándose a venerarlo como «justo». A diferencia de Marcos y Mateo, Lucas, «especialista» del mundo pagano, pudo haber conocido esta circunstancia y habría querido respetar la decisión de aquel buen romano, amigo pero no «hermano» en el sentido más pleno.

Dios, tendremos que recordarlo a esos «especialistas» que querrían que sólo actuara siguiendo los esquemas teóricos por ellos trazados, lo puede todo. Pero es frecuente que la economía de lo sobrenatural prefiera actuar por medio de causas segundas que no afecten a las leyes establecidas por Dios mismo.

En lo que se refiere a las tinieblas, si éstas se produjeron en realidad, el Padre no hubiera trastornado las leyes físicas para producir un eclipse en período de luna llena (ya hemos visto que esto no lo dice San Lucas) ni probablemente tampoco disminuyó la intensidad del Sol. Dice al respecto Gianfranco Alfano, un biblista que fue también un prestigioso cultivador de las ciencias de la naturaleza: «Es una hipótesis arriesgada suponer que el sol disminuyera unos 4.000 grados en su temperatura y que tres horas más tarde hubiera recobrado su actividad normal de luz y calor».

El padre Lagrange, que pasó gran parte de su vida de investigador en Jerusalén, pudo observar en muchas ocasiones —y particularmente durante el mes de abril— un fenómeno local conocido como *khamsín*, el «Siroco negro»: un viento que transporta arena del desierto y que da la impresión de oscurecer el sol durante algunas horas. Salvo los habituales prejuicios racionalistas, nada puede impedirnos suponer que sucediera algo similar a esto. Escribe San Mateo que «toda la tierra se oscureció» aunque los términos griegos *epí pásan tén ghén* se encuentran en otros pasajes del Nuevo Testamento y en la versión de la Biblia llamada de los Setenta (traducción griega de las Escrituras judías realizada en Alejandría en el siglo III a. C.) utilizándose como expresión enfática para designar tanto Judea como los límites visibles del horizonte.

Bien podría ser ésta la interpretación, pero no por ello dejaremos de reflexionar sobre un hecho singular. Tertuliano, en su *Apologeticum*, escrito alrededor del año 200, desafía a sus interlocutores paganos a buscar pruebas documentales sobre este hecho, y dice textualmente: «Tenéis registrado en vuestros archivos la memoria de aquel caso». Se refiere Tertuliano a las tinieblas que se produjeron aquel día y que habrían llegado hasta Roma sembrando el pánico y dando lugar a interpretaciones de tipo religioso por parte de los sacerdotes de los cultos paganos oficiales. Idéntico desafío lanzaría pocos años después Orígenes en su polémica contra Celso, filósofo defensor del paganismo. La cuestión volvió a plantearse mucho más tarde, en el siglo IV, por Rufino de Aquilea, traductor al latín de la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesárea que actualizó añadiendo un par de nuevos capítulos. Resultarían una temeridad los argumentos de estos autores si detrás de estas referencias no hubiera una realidad

verificable, en especial si se trata de testimonios conservados en los archivos imperiales donde habrían podido encontrarse noticias respecto al terremoto de que habla San Mateo.

Otra particularidad, con frecuencia ignorada, procede de fuentes antiguas anónimas y también de alguna que otra canónica, y hace referencia a relaciones de fenómenos extraordinarios que se recopilaban para ser manejadas por sabios, gobernantes o simples curiosos. Podemos comprobarlo, por ejemplo, en el profeta Ezequiel (Ez 47, 16 − 18).

En este pasaje leemos que Dios mismo habría establecido los límites de la tierra repartida entre las doce tribus de Israel y como límite al norte —entre el Hermón y el Golán— fijó la región de Haurán. Parece ser que este último término significa «tierra negra», una etimología que concuerda perfectamente con la naturaleza volcánica de la zona. Según las fuentes aludidas, en la época del Nuevo Testamento, en Haurán se habría producido una reanudación de la actividad volcánica, con el desencadenamiento de grandes fumarolas que, arrastradas por los vientos, habrían cubierto extensas regiones y al mismo tiempo se habrían originado violentos terremotos. Desde una perspectiva de fe, ¿se habría servido Dios de todo esto, además del «siroco negro» para dar a entender el luto de la creación? Es una pregunta que obviamente está destinada a no tener respuesta, a no ser que se descubrieran en un improbable futuro nuevas fuentes documentales.

Un «descubrimiento» que creen haber ya realizado investigadores como el alemán Erich Zehren, autor de *Der gehenkte Gott*, «El Dios colgado», publicado en 1959, y en el que (con una erudición tan extraordinaria como a la vez gratuita e instrumentalizada al servicio de una tesis preconcebida) atribuye a las tinieblas del Gólgota nada menos que el «secreto» del cristianismo. Según Zehren, se habría hecho creer a los destinatarios del mensaje de los apóstoles que el Crucificado era el mismo Dios porque su ejecución habría tenido lugar coincidiendo con un eclipse total de sol, visible en todo el Mediterráneo. Es cierto que hubo un eclipse del que nos hablan las fuentes antiguas (y que ha sido confirmado por cálculos astronómicos modernos), y que debió tener una gran repercusión, pero que tuvo lugar en el año 29 —mientras que la muerte de Jesús debió de ocurrir en el 30— y para ser más exactos un 24 de noviembre. Además de muchas otras consideraciones que aconsejan desechar fantasías semejantes, aunque se revistan de todo el aparato científico y de cierta pedantería germánica, hay que decir que Zehren finge ignorar que un eclipse de sol dura como mucho tres minutos y no tres horas como nos refieren unánimemente los sinópticos.

Mientras las tinieblas acompañaban la agonía de Jesús, se produjo, tras su muerte, un segundo «signo»: «El velo del Templo se rasgó en dos, de arriba abajo» (Mc 15, 38). Las mismas palabras leemos en Mt 27, 51, mientras que Lucas especifica que el velo «se rasgó por medio» (Lc 23, 45).

En este pasaje es importante, por no decir decisivo, el significado religioso y teológico.

Acudamos una vez más a Benoit: «Aquel velo era un símbolo de la separación entre los paganos y la religión de Israel. Se trataba probablemente del velo del Santo más que del que cubría el acceso al Santo de los Santos. Era el velo que ocultaba el interior del Templo a aquellos judíos que no eran sacerdotes y también a los no judíos que no podían entrar allí bajo pena de muerte. Este velo protegía de manera absoluta el secreto de la religión judía, la intimidad de Yahvé, presente únicamente en el interior del Templo. Rasgar el velo significaba suprimir el secreto y la exclusividad, El culto judío cesaba de ser privilegio de aquel pueblo y a partir de ahora quedaba abierto también a los gentiles. He aquí el sentido profundo de aquel fenómeno».

Este sentido profundo está presente asimismo en la Carta a los Hebreos en la que el velo del Templo es la propia carne de Cristo atormentada y muerta (Hb 10, 19 y ss.). Y sigue diciendo Benoit: «Este detalle de los evangelios es narrado para enseñar a los cristianos que por la muerte de Cristo ha sido abolido el culto de Israel y la religión se ha hecho universal y que el propio Jesús, al penetrar en el templo que está en los Cielos, ha abierto el camino de la salvación a todos los hombres».

El creyente debe centrarse sobre todo en esta profundización de tipo religioso dejando de lado un literalismo que ha llevado a poner el ejemplo de que en Oriente Medio se producen golpes de viento de una fuerza tal capaz de arrancar y elevar en alto grandes tiendas del estilo de las que habitan las familias beduinas. El viento que llevó hasta Jerusalén la arena del desierto y oscureció el sol, habría podido según esto rasgar el velo litúrgico.

Pero aceptar esta hipótesis tiene dos inconvenientes: primero, las cortinas del Templo median entre las dos veinte metros de alto y diez de largo, y su peso era tal (según testimonia Flavio Josefo) que cuando periódicamente eran llevadas a lavar tenían que transportarlas varias decenas de sacerdotes, pues eran los únicos autorizados a entrar en aquel recinto y tocar los ornamentos sagrados.

En segundo lugar, por mucha que fuera la fuerza del viento, nunca habría podido rasgar aquella enorme cortina «en dos partes, de arriba abajo» o «por medio» como precisan los evangelios. Quedaría la posibilidad de que esto sucediera a consecuencia del terremoto del que habla San Mateo, teniendo en cuenta que también por Flavio Josefo tenemos noticias de que por aquellos años se produjo un seísmo que afectó al Templo.

Aún sin descartar un hecho real (con intervención directa de Dios y sin modificaciones de las leyes físicas al rasgarse el velo, o por medio de causas segundas como un terremoto o una formidable ráfaga de viento), insistiremos que en este caso tampoco nos movemos fuera del marco histórico e incluso tenemos un detalle que sirve para situar la narración en Israel. Y es que los tres evangelios utilizan para indicar el velo del Templo el término griego *katapéstama*, un término técnico correcto, confirmado además por otras fuentes.

Estamos, pues, ante otro elemento de «Continuidad» entre los evangelios y la sociedad judía anterior al año 70. Es un indicio entre otros muchos de que sus redactores conocían perfectamente la realidad a la que se referían; una confirmación más de que fue en la propia Palestina donde antes de la catástrofe del 70 se formó la tradición evangélica.

Las consideraciones anteriores pueden hacerse extensivas a otros acontecimientos referidos únicamente por San Mateo: la apertura de los sepulcros, la resurrección de muchos santos y su entrada en la «Ciudad Santa». Se trata de referencias típicamente judías para aludir al Gran Día de Yahvé. Así pues, estos detalles —que algunos críticos utilizan para demostrar lo que alguien ha definido como «la aparición de fantasías originadas en desconocidos lugares helenísticos»— son por el contrario, para todos aquellos que conocen el tema, una garantía de relación con la tradición judía.

Existe, pues, una relación de «Continuidad» con el antiguo Israel. Pero encontramos al mismo tiempo una «discontinuidad» con los intereses de la comunidad cristiana primitiva. Los versículos 52 y 53 del capítulo 27 de San Mateo con su relación de resurrecciones y apariciones han sido una auténtica «Cruz» para comentaristas y teólogos.

Ha habido numerosos intentos de explicar estos versículos, sobre todo por la circunstancia de

querer conciliar el relato con la clara afirmación, muchas veces repetida por Pablo, de que Cristo, y solo él, «ha resucitado de entre los muertos como primicia de los que durmieron» (1 Cor 15, 20). Algunos Santos Padres negaron que se tratase de verdaderas y auténticas resurrecciones afirmando que sólo fueron apariciones, mientras que otros dijeron que podía tratarse de difuntos llamados temporalmente a la vida como en el caso de Lázaro y que volverían a morir. Se trataba por tanto de una breve «incursión» en la vida terrena para más tarde volver al sepulcro en espera de la resurrección universal. Entre los partidarios de esta última explicación encontramos figuras de la talla de San Agustín, San Jerónimo y Santo Tomás de Aquino; sin embargo el magisterio de la Iglesia siempre se abstuvo de pronunciarse a favor de una determinada solución. La cuestión todavía se discute hoy y se discutirá mientras se lean en el mundo los evangelios.

Terminaremos con unas significativas reflexiones de Pierre Benoit sobre este particular: «Estas palabras de Mateo son bellas y expresivas imágenes del dogma del descenso de Jesús a los infiernos. Este dogma, que encontramos en el Credo, afirma que Cristo descendió a los infiernos no para combatir al demonio, puesto que ya había triunfado sobre él por medio de la crucifixión, sino para abrir sus puertas a las almas liberadas por la Redención. Cristo libera del *sheól* a todos los que esperaban en la antigua economía de la salvación y les introduce con él en el Paraíso. Así pues, las frases de Mateo se refieren a esta verdad: Los muertos del Antiguo Testamento resucitarán en el sentido en que nosotros lo entendemos al final de los tiempos, pero ahora —asociados a la gloria del Resucitado— entran en la Ciudad Santa».

XXXV. ¿Palo o cruz?

¿ES realmente una falsedad el «signo» que representa y sintetiza la fe para un cristiano? ¿Es una idolatría poco menos que de origen satánico venerar la cruz en la forma en que la conocemos y que siempre ha estado unida a la aceptación del evangelio?

Son éstas cuestiones que hace algún tiempo habrían estado fuera de lugar, pero que ahora atormentan a no pocas personas e incluso forman parte de los motivos de algunos para abandonar el cristianismo «histórico» por otra religión. Porque objetivamente hablando, es otra religión —pese a su denominación de «cristiana»— la formada por los Testigos de Jehová. Estamos ante una realidad reciente y a la vez importante, que no debe ser minusvalorada como se ha hecho en algunos círculos católicos. Hay que tener en cuenta que, por ejemplo en Italia, son la segunda religión por número de fieles autóctonos (excluyendo a los inmigrantes musulmanes) y crecen a un ritmo inquietante gracias a su proselitismo a domicilio que practican con tal tenacidad y eficacia que no hay ninguna puerta —desde la gran metrópoli a los pueblos más escondidos— a la que no hayan llamado varias veces.

Entre los argumentos favoritos de los Testigos de Jehová (así como entre los enseñados en sus centros de «ministerio teocrático») con los que tratan de desconcertar y captar la atención de sus interlocutores, y además del problema del nombre de Dios —que según ellos habría sido «ocultado» al no revelar la Iglesia que se llama Jehová—, ponen especial insistencia en la cuestión del signo cristiano de la cruz.

Esto es lo que dicen los «anunciadores» del Reino: «Los curas os dicen que Jesús murió en una cruz, pero os están engañando porque en realidad fue colgado de un palo. Así lo dicen las Escrituras que una vez más han sido manipuladas y deformadas por esos cristianos a los que Jehová destruirá. Durante siglos os han propuesto como símbolo de la fe, y todavía siguen haciéndolo, un signo pagano que nada tiene que ver con lo que dice la Biblia. Ese cristianismo simbolizado por la cruz no tiene nada que ver con la verdadera religión, la anunciada y practicada únicamente por los fieles que adora a Jehová».

Por tanto, si los cristianos necesitan referirse a algún símbolo, éste ha de ser simplemente un palo vertical.

No hay nada nuevo bajo el sol, y menos en el tema de la religión. Por eso alguien dijo una vez irónicamente que las posiciones heréticas son parecidas a las eróticas, es decir, limitadas y repetitivas. Entre los muchos críticos de la interpretación tradicional del evangelio no han faltado en épocas pasadas los defensores de la teoría del palo en lugar de la cruz. Entre ellos destacaremos al protestante alemán H. Fulda en 1878; o algunos años más tarde, al biblista P. W. Schmidt. Pero se trataba de casos aislados, un tanto llamativos y que sólo se encuentran en bibliotecas especializadas.

Pero ahora, desde la adopción de esta teoría por parte de los Testigos de Jehová, esta cuestión (hasta hace poco ignorada o merecedora de alguna nota breve en las grandes obras clásicas sobre los evangelios) debe ser sometida a un examen riguroso. Y no precisamente porque para el creyente tuviera que cambiar el valor de la Redención de Jesús si el instrumento de su sacrificio hubiese tenido una forma diferente a la de la cruz, sino porque el supuesto engaño de que los Testigos de Jehová acusan a la Iglesia se utiliza también como instrumento para debilitar la fe en la interpretación tradicional de los evangelios. Y ya sabemos por experiencia que esto puede dar lugar a crisis de fe.

Así pues, no podemos ignorar este tema en nuestra investigación acerca de la valoración que el hombre de hoy, asediado por toda suerte de críticos e hipótesis, puede dar a los relatos evangélicos de la Pasión. Quizás estos párrafos puedan ser útiles a las personas para no sentirse indefensas en una futura visita de los Testigos si éstos le sugieren deshacerse de esa «abominable idolatría» de tener el crucifijo en casa o llevarlo al cuello. Claro que con ello se deshacen no sólo del catolicismo sino del propio cristianismo. No olvidemos que para los Testigos Jesús no es Dios sino tan sólo un hombre de privilegiada condición.

Pero, al reflexionar sobre este tema, tendremos también ocasión de añadir consideraciones no menos importantes para el resultado de nuestra investigación.

¿Por qué los Testigos de Jehová dan tanta importancia a la cuestión del palo?

Evidentemente está la necesidad de diferenciarse de los «otros», de destruir la imagen fundamental de esa «Babilonia pecadora» que sería la Iglesia, más bien todas las Iglesias de cualquier confesión.

Pero además existe una razón de la que con frecuencia los propios Testigos tampoco son conscientes. Esta es la opinión de un investigador de nuestros días tras una larga y profunda investigación sobre este fenómeno: «El análisis de la psicología religiosa de los Testigos de Jehová, de su sistema de pensamiento desde el punto de vista de la historia comparada de las religiones, muestra claramente que los puntos fundamentales de su doctrina no son de origen cristiano sino que proceden del judaísmo antiguo y de algunos mitos judíos, ya que consideran al judaísmo actual como parte del orden mundial de Satanás. Por tanto, los Testigos de Jehová no pertenecen ideológicamente al cristianismo. Son una secta inspirada en el judaísmo que querría recuperar la ética de los Evangelios y del Nuevo Testamento».

No debemos olvidar que, al igual que sucedía en la doctrina del antiguo Israel, los Testigos han vuelto a la división del género humano en dos categorías opuestas: los «verdaderos adoradores de Jehová» y los «paganos», «los que no heredarán el Reino», es decir todos aquellos que no comparten su credo, los que no han recibido el «bautismo por inmersión» que sustituye a la circuncisión.

Surgidos del filón adventístico y escatológico del protestantismo, los Testigos de Jehová parecen haber radicalizado las posiciones de la Reforma que, históricamente, supone un retorno al Antiguo Testamento.

Citaremos de nuevo al mismo investigador para abordar el tema de la sustitución de la cruz por el palo: «Tratan de reducir el cristianismo a judaísmo. De hecho, todo lo referente al modo de la muerte de Jesús lo relacionan con el libro del Deuteronomio: "Cuando uno que cometió un crimen digno de muerte sea muerto colgado de un madero, su cadáver no quedará en el madero durante la noche, no dejarás de enterrarle el día mismo, porque el ahorcado es maldición de Dios, y no has de manchar la tierra que el Señor, tu Dios, te dio como heredad" (Dt 21, 22 − 23). El propio hecho de citar de manera constante, rayando en el fanatismo, este texto demuestra que los Testigos de Jehová están obsesionados en que la muerte de Jesús se produjo según las costumbres judías».

Pero lo cierto es que ni antes ni después de Jesús el pueblo de Israel nunca llevó a cabo la crucifixión de un hombre vivo ni tampoco parece que para la pena citada en el Deuteronomio se sirvieran de un brazo de madera horizontal cruzado con otro vertical como hacían los romanos. Los condenados a muerte (por lapidación, estrangulamiento o ahogamiento) por delitos muy graves como idolatría,

blasfemia y sodomía, después de la ejecución, y para público escarmiento, eran colgados de un palo, de un árbol o de cualquier otra cosa que sirviera para sujetarlos (atados o clavados, con los brazos levantados o por las muñecas) hasta el atardecer.

A partir del citado pasaje del Deuteronomio surge el convencimiento de los Testigos de Jehová de que en el Gólgota fueron levantados tres «palos de tortura» (así traducen el griego «cruz») únicamente en disposición vertical y sin un brazo horizontal.

No deja de ser curioso que los expertos que trabajan en Brooklyn, elaborando los textos doctrinales de los Testigos, caigan en las más ingenuas contradicciones.

Esto puede apreciarse en su reciente libro *lnsight on the Scriptures*, cuya primera edición inglesa consta de un millón de ejemplares. Se trata de una auténtica enciclopedia de la Biblia, en la rígida ortodoxia de los Testigos, y que comprende dos volúmenes de unas mil páginas cada uno. No aparece en ella el término «Cruz» sino «palo de tortura» en el que, entre otras cosas, se afirma: «Suponiendo que los judíos tuvieran derecho a colgar a alguien por motivos religiosos (algo que resulta dudoso), lo cierto es que no lo podían hacer por delitos contra la autoridad civil porque únicamente un funcionario romano como Poncio Pilato tenía esta potestad» (Jn 18, 31; 19, 10).

Pero si como admiten los Testigos de Jehová, Jesús fue condenado a muerte por un tribunal imperial, lo sería obviamente según las leyes y usos romanos. No es concebible que Poncio Pilato, hombre que detestaba y provocaba a los judíos, se preocupara de respetar en una condena a muerte las prescripciones del Deuteronomio y las interpretaciones de los rabinos...

Todo el relato de la Pasión indica que se siguió puntualmente el uso romano en la crucifixión. Este tipo de pena no era una especie de linchamiento dejado a la sádica imaginación de la soldadesca o de la muchedumbre sino un castigo establecido para determinados reos y delitos. Por tanto, seguía un ritual predeterminado (del que las fuentes de la Antigüedad ofrecen numerosos testimonios) como el que pueda existir en los países que todavía hoy aplican la pena de muerte.

A lo largo de nuestra investigación hemos analizado algunos aspectos de aquel fatídico pero legal «ritual»: la flagelación; la comitiva con el condenado obligado a llevar su propio patíbulo; el *titulus* con la *causa poenae*; el reparto de los vestidos entre los soldados; la presencia del ejército romano por medio de un centurión; la exposición de los condenados en un lugar público situado fuera de las murallas de la ciudad...

Si, por lo tanto, todo fue cumplido de acuerdo con las prescripciones de las leyes romanas (si los Testigos interpretan en sentido literal los evangelios y toda la Biblia, no tendrán ninguna duda de que los acontecimientos sucedieron realmente de ese modo) y Jesús fue sentenciado por el procurador y no por los judíos, ¿por qué debemos admitir que se habrían seguido las prescripciones judías por el hecho de que se empleara un palo en lugar de una cruz?

No olvidemos tampoco que estas prescripciones se referían también a los cadáveres de los ejecutados. No se empleaba ningún «palo» para hombres vivos en el Derecho de Israel. Por tanto, si Jesús hubiera sido colgado de un palo hasta que muriera, no se habría respetado la norma bíblica, y Pilato no se habría hecho más «amigo», de los judíos sino por el contrario más «enemigo». Según relata Flavio Josefo, en situaciones de emergencia, como el asedio de Jerusalén en el año 70, cuando llegaron a faltar cruces por la multitud de judíos fugitivos crucificados diariamente, los romanos colgaban a sus

víctimas por los brazos, por les pies o en cualquier otra posición, según les parecía mejor o tal y como les dictaba su crueldad.

Por tanto, no cabe excluir que en alguna ocasión los romanos colgaran de un palo a los condenados, según quieren los Testigos de Jehová.

Pero fuera de estas circunstancias especiales, en una condena ordinaria y sin imperativos de urgencia como el caso de Jesús y los otros dos ejecutados con él, el patíbulo empleado tenía una forma «oficial» que podía ser la *crux immissa* o *capitata*, de cuatro brazos, es decir con un soporte vertical cruzado por otro horizontal. Esta era la llamada cruz «latina», la más conocida. También se usaba la *crux commissa*, con forma de T, es decir de tres brazos. La única cruz en la que se utilizaban dos maderos es la llamada «de San Andrés», conocida como *decussata*, pero parece que no se utilizaba, por lo menos en las ejecuciones ordenadas por el Estado romano.

Independientemente de la forma de la cruz, el brazo vertical recibía la denominación de *stipes* o *staticulum* y por lo general estaba sólidamente asentado en tierra —al menos en las ciudades del Imperio donde había tribunales— en el lugar destinado a las ejecuciones. En Jerusalén tenía que existir semejante lugar con *stipites* o *staticula* sobresaliendo del suelo, pues era la capital religiosa de una provincia conflictiva en la que la crucifixión estaba considerada como uno de los medios más importantes de control y disuasión de las rebeliones.

El brazo horizontal era conocido como *patibulum*, nombre derivado del hecho de que en el Lacio antiguo, se utilizaba para castigar a los esclavos la barra de madera con la que se cerraba desde el interior la puerta de la casa. Si se quitaba dicha barra, la puerta en cuestión *patebat*, es decir, «se abría». Como ya dijimos en otro momento, era el propio condenado el que llevaba el *patibulum* hasta el lugar de la ejecución, y esto es precisamente lo que refieren los evangelios (así lo exigía también el procedimiento legal). Pero al no poder soportar Jesús el peso del madero, éste recayó —como ya hemos analizado en otro capítulo— sobre los hombros de Simón de Cirene.

Pero los Testigos de Jehová niegan que se tratara del brazo horizontal de la cruz sino de un único «palo» al que después el Nazareno sería clavado con las manos puestas sobre la cabeza. Pero esto no se corresponde desde luego con la existencia de palos fijados de modo permanente en el suelo. Su presencia tendría una función de advertencia (como sucedía en la Europa del Antiguo Régimen y en otras sociedades antiguas donde la horca estaba siempre dispuesta en espera de «clientes») o bien serviría simplemente para ahorrar tiempo y esfuerzos a los verdugos.

Por otra parte, existe una alusión indirecta a la técnica de crucifixión romana en el anuncio que de la muerte de Pedro hace el Resucitado después de aquella triple declaración de amor del apóstol destinada a borrar el recuerdo de su triple negación: «En verdad, en verdad te digo: (...) cuando hayas envejecido, extenderás tus manos y otro te ceñirá y te llevará a donde tú no quieras» (Jn 21, 18).

En efecto, el *cruciarius*, el condenado a la cruz, al salir del tribunal o de la cárcel, tenía que extender sus brazos para que le fuera colocado el *patibulum* sobre los hombros (en posición horizontal, detrás de la nuca) y sus manos quedaban al mismo tiempo atadas al madero. Sabemos por autores de la Antigüedad, y por representaciones gráficas, que uno de los cabos de la cuerda lo sujetaba el soldado que precedía al condenado y que, por emplear las palabras del evangelio, «le llevaba a donde no quería», pasando a adquirir la condición de animal o «cosa» a la que se equiparaba al condenado a muerte una vez dictada la sentencia.

Al referirnos al *titulus*, transcribimos las palabras de San Mateo: «Sobre su cabeza pusieron escrita la causa de su condena...» (Mt 27, 37). Si en la ejecución se hubiera empleado únicamente un palo vertical, el rótulo habría sido colocado «sobre sus manos» y no «sobre su cabeza».

No olvidemos tampoco las palabras que San Juan pone en boca de Tomás: «Si no veo en sus manos la señal de los clavos, y no meto mis dedos en el lugar de los clavos...» (Jn 20, 25). *Tón élon*, «de los clavos», dice el apóstol Tomás llamado Didímo; no dice «del clavo», como habría tenido que decir si el Maestro hubiese sido colgado de un palo vertical con las manos superpuestas, tal y como aparece en las imágenes de las publicaciones de los Testigos de Jehová.

Algunos Padres de la Iglesia y los más antiguos comentaristas de la Escritura vieron otra alusión a la forma de la cruz romana *immisa* o *capitata*, de cuatro brazos —la que debió de ser utilizada para Jesús en las palabras de San Pablo en la Carta a los Efesios: «Que Cristo habite en vuestros corazones por la fe, enraizados y fundamentados en la caridad, para que podáis comprender con todos los santos cuál es la anchura y la longitud, la altura y la profundidad, y conocer el amor de Cristo que supera a todo conocimiento...» (Ef 3, 17 − 19). Comenta, entre otros, San Gregario Niseno: «La propia forma cuadrada de la cruz proclama el poder universal de Aquel que está expuesto en ella. Por eso el Apóstol designó con diferentes nombres las partes de la cruz. A la parte que va desde el centro hasta abajo, la llamó profundidad; a la que sobresale hacia arriba, altura; y a las partes transversales, anchura y longitud...». Sea cual fuere la interpretación, lo que parece evidente es que por medio de estos cuatro términos, Pablo alude de un modo simbólico a las cuatro partes de la cruz de Jesús. Y se trata de una cruz de cuatro brazos, no de un único palo...

Dejando a un lado las referencias más o menos veladas que podrían hallarse en el propio Nuevo Testamento, hay algo que está muy claro: el Nazareno fue ejecutado por los romanos. Y los romanos empleaban cruces con *stipes* y *patibulum*. Poseemos infinidad de testimonios al respecto tanto escritos como arqueológicos.

Entre los escritos, escogidos prácticamente al azar, está la *Mostellaria*, una comedia de Plauto en la que se narra una crucifixión y según Pier Angelo Gramaglia: «Se habla explícitamente del *patibulum* sobre el que se extendían los brazos del condenado; este patíbulo, según nos confirma Plauto, era llevado por el propio condenado hasta el lugar de la ejecución. La descripción de este escritor romano antiguo es muy semejante a lo narrado por los evangelios». Uno de los primeros autores cristianos, San Justino (nacido en Palestina), nos describe con extrema precisión la cruz del Gólgota pocos años después del 135; se refiere a ella como un madero clavado en el suelo y entrecruzado por otro a la altura de los hombros del condenado. En su *Diálogo* con el judío Trifón, San Justino discute con rabinos de Palestina, pero a éstos no se les ocurre poner en duda que Jesús muriera en una cruz al «modo romano» y no en un único palo similar a los que usaban los judíos para exponer los cadáveres de los condenados. Y es que a nadie se le pasaba por la cabeza semejante cosa.

A las consideraciones ya apuntadas, añadiremos otras como, por ejemplo, el hecho de que, desde los inicios del cristianismo, muchos creyentes habían visto escondido el instrumento al mismo tiempo de suplicio y redención alzado en el Gólgota en muchos aspectos de la naturaleza y en los instrumentos elaborados por el hombre en forma de cruz.

Anteriormente aludíamos a la puntual descripción de San Justino —en su polémica con los rabinos — del patíbulo de Jesús. Pero este mismo escritor y futuro mártir trata de convencer a judíos y griegos de

que todas las cosas se mantienen unidas bajo la forma (*schéma*, en griego) de la cruz, y hace una relación utilizada también por otros autores cristianos y cuyos elementos serán pintados o grabados por muchos creyentes en sus lugares de reunión, de encierro o sepultura. Nos referimos a las catacumbas y no sólo a las existentes en Roma.

He aquí un fragmento de la obra de San Justino: «Ella (la cruz) es el mayor símbolo del poder de Cristo, pues está presente en todas las cosas que aparecen ante nuestros ojos. Observad que en todo lo que existe en el universo no hay nada que pueda hacerse o conservarse sin esta figura. No se pueden surcar los mares si ese utensilio llamado vela no queda desplegado completamente sobre la nave; no se puede arar la tierra sin este símbolo; los zapateros y los artesanos no pueden realizar su trabajo sin usar instrumentos que se asemejan a esta figura. En ninguna otra cosa se diferencia el hombre de los animales irracionales sino en su forma erguida y en que puede extender los brazos (...) También las enseñas de vuestros estandartes y trofeos demuestran la fuerza de este *schéma*. Me refiero a las enseñas con las que desfiláis en público y que constituyen el signo de vuestro imperio y poder, si bien lo hacéis sin ser conscientes de ello...».

Ya hemos dicho que San Justino escribió en torno al año 135. Y recordemos también que para los Testigos de Jehová la cruz tal como la conocemos sería una «contaminación pagana» derivada de cultos idolátricos orientales, probablemente de carácter fálico, y que aparecieron a partir de los siglos III o IV.

Entre los muchos testimonios que demuestran la imposibilidad de la teoría de los Testigos habrá que citar el de Tertuliano, quien en el año 197 decía que los cristianos al orar con los brazos levantados y las manos extendidas realizan los mismos gestos de Jesús en el patíbulo y añade en un tono poético que sirve para confirmar la esperanza de la comunidad cristiana primitiva: «También las aves que surcan el aire, tras despertarse muy temprano, extienden sus alas (en vez de las manos) en forma de cruz para dirigirse al cielo, y dicen algo parecido a una oración». El propio Tertuliano en su *Apologeticum* nos da este muy significativo detalle: «Todo madero plantado en posición vertical forma parte de una cruz». Por tanto, el «palo de tortura» es sólo una parte del instrumento en que Jesús se ofreció como sacrificio.

Es sabido que Charles Taze Russell fue un comerciante adventista que dio origen a los Testigos de Jehová, aunque sus escritos no son reeditados por sus actuales dirigentes, que desde Brooklyn controlan la organización en todo el mundo: porque hay mucha diferencia entre las enseñanzas del fundador y las modificaciones introducidas posteriormente. Russell fue condenado por un tribunal norteamericano por haber afirmado conocer el griego y el hebreo pero se demostró que los ignoraba por completo. Por lo demás, gran parte de la «teología» de los Testigos fue elaborada a partir de traducciones inglesas confusas cuando no «arregladas», y que no fueron confrontadas con los originales. Actualmente los «expertos» de Brooklyn —algunos de los cuales han aprendido lenguas antiguas— se ven obligados a defender posiciones indefendibles pero que no pueden abandonar porque fueron adoptadas de modo imprudente por la organización cuando ésta todavía se encontraba «en mantillas».

En el tema que nos ocupa, las «bases» que forman parte de los Testigos ignoran (porque el pasado comprometedor ha sido convenientemente censurado) que entre 1891 y 1931, el símbolo mismo de la Sociedad Torre de Vigía de Sión era una cruz latina rodeada por una corona real y recogidas ambas entre hojas de laurel. Los «Estudiantes de la Biblia», como se llaman a sí mismo los Testigos, llevaban en el ojal esta cruz que aparecía asimismo en la portada *de Watch Twer*, revista oficial de la organización. No fue hasta 1937 cuando J. F. Rutherford, presidente de la organización, descubrió que la cruz era «un símbolo satánico procedente de la babilonia pagana».

Volviendo al idioma griego que no conocían ni Russell ni sus partidarios, éstos afirmaban que el *staurós* del Nuevo Testamento, que la «cristiandad satánica» tradujo siempre por «Cruz», significaba en griego «un palo vertical, como los que se usaban para los cimientos o para construir una empalizada». Y añade la edición más reciente de la Biblia de los Testigos de Jehová: «No existe ninguna prueba de que en las Escrituras griegas cristianas *staurós* significase una cruz como la utilizada por los paganos como símbolo religioso muchos siglos antes de Cristo (...). No hay en absoluto pruebas de que Jesucristo fuera crucificado entre dos maderos entrecruzados. Nosotros no queremos añadir nada nuevo a la Palabra escrita por Dios, introduciendo en las Escrituras inspiradas el concepto pagano de la cruz, y por tanto traducimos el griego *staurós* por su acepción más sencilla».

Es cierto que *staurós* significa «palo», generalmente usado para fines «pacíficos», de construcción de obras. Pero no es menos cierto —y así lo atestiguan numerosos autores paganos de la Antigüedad— que si en un principio su etimología estaba relacionada con el verbo «enderezar» o plantar en el suelo, acabó pura y simplemente indicando el instrumento de tortura y muerte que conocemos. Este, obviamente, podía estar compuesto o no por dos brazos, y esta última era la empleada por los romanos. Consultando el volumen doce del *Léxico del Nuevo Testamento* de Kittel-Friedrich, si no se trataba de una «Cruz» sino de un único palo del que tanto hablan los Testigos, se usaba en griego en lugar de *staurós* el término *skólops* que significa «palo afilado por la extremidad superior». Esta diferencia entre los dos términos es conocida también en el Nuevo Testamento.

Pero los Testigos no se dan por vencidos y escriben en las notas a su traducción de la Biblia: «También el término latino *crux* significa un simple palo. Cruz es sólo un significado posterior de *crux*». Cabe preguntarse si estos norteamericanos habrán aprendido correctamente las lenguas clásicas. Basta consultar un vocabulario escolar para comprobar que «palo» en latín se dice *palus*, *adminiculum* (si se utilizaba como soporte), *vallus* (si se empleaba para una empalizada, sobre todo para rodear los *castra*, los campamentos militares). Pero si era usado como instrumento de tortura, los autores clásicos: *ad palum alligare; figere in palum* y no emplean el término *crux*, que es usado para nuestra «cruz». Las primeras traducciones latinas de la escritura, particularmente las del Nuevo Testamento, aparecieron hacia el año 180 (una época en la que el griego era todavía una lengua internacional y las crucifixiones seguían estando a la orden del día), y en ellas el término *staurós* no es traducido por *palus* sino por *crux*.

Una batalla perdida para los Testigos de Jehová. Uno de tantos ejemplos en que sus intentos por diferenciarse de la detestada «Babilonia» del cristianismo «oficial» no convencen a quien conozca tan sólo un poco la realidad de los hechos.

Como otro ejemplo, y además de las cruces o «signos cruciformes» (el ancla, el arado, el mástil de la nave cortado en su extremo superior por un travesaño, el timón...) usados en las devociones de los primeros cristianos, citaremos el grabado de una cruz en el que se pretendía ridiculizar la naciente religión cristiana y que fue descubierto en 1856 en la colina romana del Palatino. Representa a un fiel arrodillado con la inscripción «Alejandro adora a su dios». Delante de este «Alejandro» aparece un asno colgado no de un palo, sino clavado y con las patas anteriores extendidas sobre una cruz de trazos claramente definidos.

Tras todos estos argumentos, no merece la pena dedicar más espacio a impugnar la doctrina de los Testigos de Jehová, aunque debemos insistir en que constituye un importante problema pastoral no valorado lo suficiente por las Iglesias «oficiales».

Pero añadiremos a nuestra exposición un par de descubrimientos arqueológicos que —además de afianzarnos en la convicción de que la cruz era desde el principio tal y como hoy la conocemos— sirven para demostrar la antigüedad de su culto y por tanto, están en relación con un problema que nos interesa muy especialmente: el de los orígenes del cristianismo.

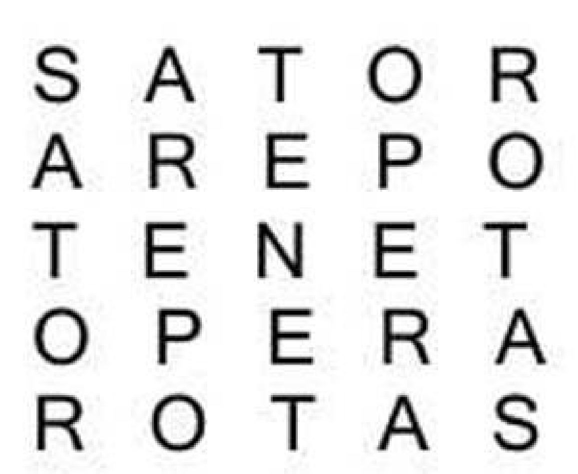
Es muy conocido el caso de Herculano donde en 1939 se descubrió sobre una pared la huella de una *crux capitata*, en las estancias ocupadas por los esclavos en una villa patricia. Alrededor de la cruz se encontraron también los clavos empleados para sujetar la portezuela o la cortina que ocultaban el símbolo del culto cristiano.

La casa fue sepultada juntamente con toda la ciudad por la lava en la célebre erupción del Vesubio del año 79 d. C. Por tanto, en aquella fecha no sólo se veneraba la cruz (y no un «palo de tortura»), sino que además el cristianismo ya había tenido tiempo de llegar a Italia y establecer allí su culto. Una respuesta precisa y segura, aparecida en la humildad de un rincón servil oculto a la vista por temor a persecuciones (o a burlas: no olvidemos el grabado del Palatino), a tantas teorías de eruditos que creen que en aquellas fechas la fe en Jesús de Nazareth estaba en vías de formación cuando no de invención.

Entre los principales problemas de la arqueología está el de la datación de los hallazgos. Frecuentemente nos vemos obligados a hacer cálculos aproximados, y se producen errores en siglo (y a veces hasta de milenios) de más o de menos. Este problema no se da en Pompeya y Herculano porque todo lo que las excavaciones han sacado a la luz no puede ser posterior al 24 de agosto del 79. Así pues, desde un punto de vista cristiano estas dos ciudades de Campania son extraordinariamente importantes porque los vestigios encontrados en ella nos remiten a los orígenes mismos de la fe.

Por los Hechos de los Apóstoles sabemos que en la primavera del 61, Pablo de Tarso desembarcó en Pozzuoli, donde encontró a «algunos hermanos» (Hch 28, 14) y permaneció una semana con ellos. Parece ser que entre las huellas que nos dejaron aquellos cristianos hay dos bastante significativas (y en especial relación con el «Dios escondido», dado el halo de misterio que las rodea). Se trata de la ya citada cruz de Herculano y del llamado «cuadrado mágico» de Pompeya. Precisamente nos vamos a referir a este último.

El «cuadrado mágico» de Pompeya está compuesto por cinco palabras de cinco letras cada una, dispuestas en cinco líneas. Esta es su disposición:



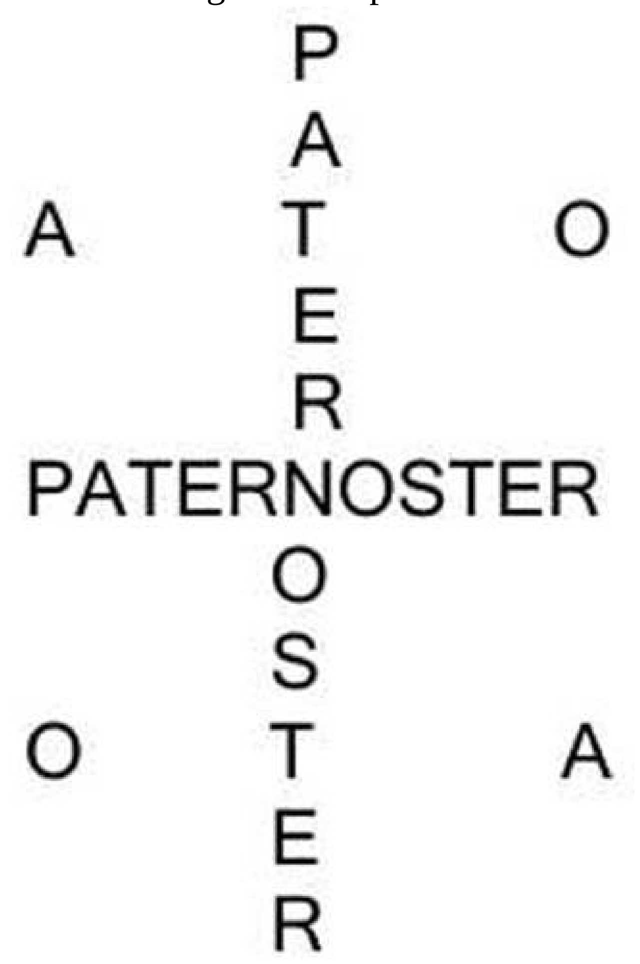
Como puede observarse, estas palabras pueden leerse tanto de izquierda a derecha como de derecha a izquierda, así como de arriba abajo y de abajo arriba. Se trata evidentemente de un signo cristiano, que ha sido encontrado desde Mesopotamia a Britania y de Egipto a Etiopía, pero ninguno de estos descubrimientos ha podido fecharse en época pagana.

El carácter cristiano de la inscripción lo certifican los TENET horizontal y vertical que forman una cruz en el centro y que remiten al Dios bíblico que «sujeta» firmemente en su mano la Creación. Además la letra *t* (tau, en griego) figura entre los signos más antiguos para indicar veladamente la cruz.

Etas cinco palabras pueden traducirse del siguiente modo: «El sembrador sujeta con cuidado ("con destreza") las ruedas», que tiene el sentido de que guía con habilidad el carro (o el arado, que solía estar provisto de ruedas).

Muchos investigadores, convencidos de que en aquellas líneas se ocultaba un significado todavía más oculto, intentaron descifrar el misterioso «cuadrado». La solución sería hallada por dos investigadores que trabajaban por separado, un alemán y un escandinavo, Felix Grosser y Sigurd Agrell. En 1925 ambos comunicaron haber descubierto que las veinticinco letras formaban dos Pater Noster que se entrecruzaban sobre la N. Quedaban además dos A y dos O que remiten a las palabras atribuidas a Cristo por el Apocalipsis (1, 8): «Yo soy el Alfa y la Omega, el principio y el fin». Tengamos en cuenta que el latín traducía tanto la omega como la ómicron griegas con la letra O.

Por tanto, el criptograma debe tener la siguiente disposición:



La gran mayoría de los investigadores elogió un descubrimiento que parecía ser definitivo. Tan sólo en términos estadísticos hay una probabilidad infinitesimal de que las veinticinco letras del «palíndromo» (conjunto de letras que pueden ser leídas en ambos sentidos) formen por azar lo que Grosser y Agrell descubrieron. Quedaba pues confirmada no solamente la hipótesis de que era un

símbolo cristiano sino también se descubría que era un compendio de elementos evangélicos, comenzando por la oración que Jesús había enseñado a sus discípulos.

Los «cuadros mágicos» más antiguos que se conocían en la década de 1920 —época en que se desveló el enigma que estamos estudiando— fueron los hallados en Dura Europos, una guarnición militar romana en Mesopotamia, y pertenecían al siglo III después de cristo.

Sin embargo, en noviembre de 1936 se produjo un descubrimiento sorpresa: al desenterrar en Pompeya la palestra situada frente al anfiteatro, apareció claramente sobre una columna un «cuadrado mágico». Puestos sobre aviso, los arqueólogos lo relacionaron con otro aparecido también en Pompeya diez años antes y que hasta entonces había pasado inadvertido por no conservarse intacto. El grabado de la palestra de Pompeya demuestra de forma clara su carácter cristiano en que está coronado por un triángulo que remite evidentemente a la Trinidad.

El grabador de la incisión ha añadido en este caso la clave secreta del jeroglífico al trazar las letras ANO. En efecto, la N está en el centro sobre el que confluyen los brazos de la cruz. Fuera quedan las dos letras A y O que proclaman que Jesús es «el principio y el fin». Así pues, este descubrimiento sirvió para confirmar la exactitud de la interpretación de los dos arqueólogos.

Como era de esperar algunos no se rindieron a la evidencia y llegaron a afirmar que el «Cuadrado» había sido grabado de modo fraudulento por los propios excavadores que habrían abierto una galería subterránea que llegaba hasta las ruinas. Pero se trata de hipótesis que no se sostienen en estos lugares de Pompeya, que con toda seguridad se mantuvieron intactos desde el 79 en que se produjo la tragedia hasta 1936, fecha del descubrimiento.

La gran mayoría de los investigadores ha dado por resuelto este misterio. El único problema pendiente es la palabra AREPO que hay quien entiende como un nombre propio y que otros (basándose en una antigua traducción del criptograma al griego y en un término céltico conocido también en el mundo latino), traducen como «arado». Semejante traducción aumentaría las connotaciones cristianas del mensaje, teniendo en cuenta que (como ya hemos visto) el arado es uno de los símbolos ocultos de la cruz. De esta manera las cinco palabras tendrían la siguiente interpretación: «El Sembrador (Cristo que siembra el buen trigo), con el arado (sobre la cruz), sostiene con su sacrificio (opera), las ruedas (del destino del hombre y del universo)».

Tampoco faltan investigadores que, basándose también en testimonios arqueológicos, afirman que AREPO no sería otra cosa que la unión de las iniciales de las siguientes palabras: Aeternus Redemtor Et Pastor Omnipotens.

Pero independientemente de la interpretación del criptograma, el descubrimiento de Pompeya demuestra algunas cosas y da a conocer otras nuevas: 1) Ya había cristianos en Pompeya, tal y como afirman otros testimonios; 2) En aquella época ya habían aparecido el culto a la cruz y la simbología del alfa y la omega, presentes en la tradición de San Juan, considerada la más «tardía» del Nuevo Testamento. 3) Muy importante: existía una traducción latina de la oración de Jesús. Ello presupone que el texto del evangelio (o por lo menos, sus partes más significativas) tenía que circular desde hacía tiempo, pues ya había sido traducido a la lengua de los romanos. 4) Y algo aún más extraordinario: si como parece, es correcta la interpretación cristiana del triángulo situado sobre el palindromo, ya se habían formado la teología y el culto de la Trinidad. 5) La cruz venerada desde época tan temprana era verdaderamente una «cruz», y no un «palo».

Todo esto sucedió antes del año 79 (o puede que incluso antes del 63, año en que Pompeya fue destruida por un terremoto y la palestra fue abandonada). También en este caso parece cumplirse la profecía de Jesús de que «gritarán las piedras» contra las hipótesis surgidas únicamente de libros y teorías.

XXXVI. «El hijo del hombre va a ser entregado en manos de los hombres»

DECÍA Charles Péguy, un escritor que proveniente del laicismo más anticlerical se hizo cristiano para brindar a los creyentes sus sanas provocaciones: «Jesús ha sido entregado en manos del biblista, del exégeta, del crítico y del historiador, del mismo modo que, en su Pasión, se entregó inerme a los soldados, los jueces y el populacho».

Por otra parte, el propio Jesús había dicho claramente cuál iba a ser su destino, no sólo el relativo a aquel terrible viernes que le esperaba sino también hasta el final de los siglos: «Grabad bien en vuestros oídos estas palabras: el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los hombres. Pero ellos no entendían este lenguaje, tan oscuro para ellos que no alcanzaban a comprenderlo; y temían preguntarle sobre esto» (Lc 9, 43 − 45).

En esto consiste la misteriosa dinámica del cristianismo, incomprensible incluso hasta para los discípulos más íntimos: Cristo no sólo se entrega en manos de los hombres en el suplicio de la Redención, también se entrega a los hombres para no vivir más que por su testimonio, por las palabras escritas en los evangelios, por medio de sus manos que —a veces de un modo indigno pero no por ello menos eficaz— aseguran, por medio de los sacramentos, una relación viva con Él. También es el propio Cristo quien se entrega en manos de los «expertos» (que quizás hagan sombra a aquellos «escribas» a los que— según Mt 20, 18 —predice Jesús que será «entregado»), de los que quieren imponer sus argumentos, a menudo con una arrogancia paralela a su falta de credibilidad.

Así pues, la «historia de las investigaciones sobre la vida de Jesús» (por emplear la expresión que da título a un conocido libro del doctor Albert Schweitzer) es frecuentemente, por decirlo de algún modo, una continuación de la Pasión de Jesús; de un Jesús de quien Pascal intuyera que: «estará en agonía hasta el fin del mundo».

Se trata ésta de una «pasión» que parece alcanzar su auténtica culminación en los relatos evangélicos sobre la Pasión que estamos analizando a lo largo de este extenso recorrido. Al «tormento» están sometidos en mayor manera los capítulos finales de los evangelios que cualquier otra parte de los mismos; y todo por una serie de intereses confesionales, cuando no políticos.

En este caso, más que en ningún otro, las Escrituras cristianas asumen el papel no de testigos sino de acusados.

Los intereses «confesionales» han procedido, y siguen procediendo, del mundo judío.

Escuchemos a Josef Blinzler: «El proceso de Jesús es evidentemente uno de los acontecimientos más discutidos de la historia universal. Al igual que toda la actuación de Jesús, el final de su vida se desarrolla bajo el signo de la contradicción. Para el cristiano creyente no es necesaria una prueba de circunstancias sobre el hecho de que Jesús fuera condenado y ejecutado siendo inocente. Pero también la mayoría de los no creyentes ven en Jesús a uno de los personajes más dignos de toda la Humanidad y pocos serían los que no reconocieran su inocencia. Pero si admitimos que Jesús fue declarado culpable y ejecutado siendo inocente, se plantea el problema de determinar quién fue el responsable de esta condena

injusta. Precisamente este problema ha suscitado un vivo debate desde hace siglos y todavía hoy los ánimos no se han apaciguado».

Quizá hoy menos que nunca, por el hecho de lo sucedido a los judíos, por culpa de una ideología radicalmente anticristiana y de tintes paganos como el nacionalsocialismo, pero que —a decir de ciertos sectores del judaísmo— habría encontrado su caldo de cultivo en la polémica cristiana sobre la responsabilidad del antiguo Israel en la muerte de Jesús.

Y sigue diciendo Blinzler: «Es un hecho fuera de discusión que la mayor parte de los investigadores del proceso de Jesús se proponen no tanto una finalidad histórica sino —en mayor o menor medida— apologética. Cuanto más han escrito los judíos de la época contemporánea sobre el proceso de Jesús, más claro aparece que su objetivo no es tanto la reconstrucción de un acontecimiento histórico cuanto la rehabilitación de sus antepasados (...) Asimismo algunos autores judíos que abordan el problema con todo el arsenal del método científico —y debemos reconocer que algunos de estos investigadores nos han proporcionado informaciones de gran valor— son incapaces de sustraerse a la impresión de que también ellos quieren rebajar lo más posible la responsabilidad de los israelitas en la muerte de Cristo».

Tratando de evitar equívocos, el investigador alemán hace enseguida estas razonables consideraciones: «Semejante esfuerzo es perfectamente comprensible. No pueden leerse sin una mezcla de dolor y vergüenza las amargas y penetrantes quejas de los autores judíos sobre la enormidad de los sufrimientos que el fanatismo cristiano —mejor dicho, no cristiano— ha derramado sobre los judíos por su condición de descendientes de los "deicidas". La historia de la Pasión de Jesús se ha convertido verdaderamente en la historia de la pasión del judaísmo, el vía crucis del Señor se ha transformado en la vía dolorosa del pueblo judío a través de los siglos. Pero por otra parte, no se puede dejar de afirmar que la introducción de una finalidad apologética solamente ha servido para profundizar y exasperar las discrepancias entre los investigadores».

La entrada «oficial» del judaísmo en el campo de la investigación del Nuevo Testamento con objeto de suprimir su responsabilidad en la condena de Jesús, lleva la fecha de 1828 y la firma de un judío francés, Joseph Salvador. Este aceptó sustancialmente en su integridad el relato evangélico y no puso en duda su historicidad y por tanto, su veracidad, pero creyó poder demostrar por medio de aquellos textos que Jesús fue condenado de acuerdo con la Ley y la Tradición. Así pues, los judíos de aquella época habrían obrado legalmente y de buena fe, por lo que no cabría hablar de culpa.

Sin embargo, poco después y por influencia de la crítica racionalista surgida en el mundo del protestantismo, particularmente el alemán, los autores judíos consideraron más oportuno tomar la senda de la negación de la historicidad en los relatos del proceso. Llegaron a decir que este proceso habría sido llevado a cabo únicamente por los romanos, con lo cual quedaba anulada la responsabilidad de los judíos, que sería una interpretación exagerada de la comunidad cristiana primitiva y por tanto, una falsedad desde el punto de vista histórico. Incluso hubo quien dio por completo la vuelta al asunto como el judío de Praga, Karl Katz, que afirmaba que el Sanedrín hizo todo lo posible para salvar a Jesús de las garras de Pilato. He aquí las palabras textuales de este rabino: «El Sumo Sacerdote Caifás amaba y respetaba a Jesús. Nunca lo acusó y nunca lo traicionó».

En las últimas décadas se han unido a estos comprensibles esfuerzos de los judíos muchos investigadores cristianos protestantes. También después del Concilio Vaticano II, no pocos católicos (movidos probablemente de un sentido de culpa más que de razones científicas, pese a la apariencia de rigor «técnico» en sus trabajos) han puesto en duda la credibilidad de los relatos evangélicos en los

aspectos que pudieran resultar menos positivos para el judaísmo de la época de Jesús.

Sorprendentemente esta postura también la han tomado algunos sectores de la propia jerarquía. Este es el caso de un documento oficial («Cómo presentar a los judíos y al judaísmo en la enseñanza cristiana») de la Conferencia episcopal de Estados Unidos de donde procede la siguiente cita textual: «Ni Juan ni Lucas hacen referencia a ningún proceso de Jesús ante el Sanedrín, por lo que este acontecimiento resulta incierto desde el punto de vista histórico».

Decimos que es una postura que nos sorprende, sobre todo después del trabajo de reflexión y análisis de los textos que hemos desarrollado hasta el momento.

Recurriremos nuevamente a otra cita de Josef Blinzler tomada del prólogo a la edición italiana de 1966 de su *Der Prozess Jesu*, donde emplea un tono comedido pero al mismo tiempo respetuoso con la verdad, tal y como aparece tras un estudio objetivo de las fuentes: «Hemos comprobado con particular satisfacción que también el Concilio Vaticano II, en su "Declaración sobre las relaciones de la Iglesia católica con las religiones no cristianas" ha rechazado la acusación de una responsabilidad colectiva del pueblo judío en la muerte de Jesús. He aquí unas palabras de esta concluyente declaración: "Aunque las autoridades de los judíos con sus seguidores reclamaron la muerte de Cristo (*) sin embargo, lo que en su Pasión se hizo no puede ser imputado, ni indistintamente a todos los judíos que entonces vivían, ni a los judíos de hoy"» (*Nostra aetate*, n. 4).

* El Concilio está poniendo como ejemplo el pasaje de Jn 19, 6 en el que se lee: «Cuando lo vieron los pontífices y sus ministros, gritaron: "¡Crucifícalo, crucifícalo!". Pilato les replicó: "Tomadlo vosotros y crucificadlo, pues yo no encuentro culpa en él"»

Y continua diciendo Blinzler: «No podemos silenciar el hecho de que algunos autores judíos, que en los últimos años han escrito sobre el proceso de Jesús, consideren todavía insuficiente esta declaración conciliar y sigan sosteniendo que en la condena y ejecución de Jesús no tomó parte ningún grupo o persona judía, al menos digno de una manera digna de ser resaltada. El autor del presente estudio reitera que uno de los resultados más indudables de sus largos años de investigación es precisamente la demostración del error de tales afirmaciones y desea expresar su esperanza de que en los años venideros la historicidad del proceso del Sanedrín contra Jesús no sea puesta más en duda por los investigadores judíos».

Pero esta aspiración de Blinzler no se ha visto realizada en las décadas transcurridas desde entonces. Mas bien ha sucedido todo lo contrario, a pesar de los sólidos argumentos expuestos por Blinzler y otros exégetas, que persisten en ser fieles a las fuentes originales, sin dejarse arrastrar por consideraciones ajenas a lo que debe de ser una investigación objetiva.

Pese a todo, el propio David Flusser, un judío muy capacitado y de gran honradez intelectual, no tiene dudas al respecto: «Las autoridades del Templo habían comenzado a temer al profeta de Galilea y su presencia en Jerusalén con motivo de la Pascua era contemplada como una fundada amenaza de que se produjeran desórdenes. El miedo fue la causa de la muerte de Jesús. Sería el clan colaboracionista de los saduceos, capitaneados por la camarilla de Anás y Caifás, que entonces dirigía el Sanedrín, la que le envió a la muerte. Con la complicidad, se entiende, de Pilato».

En cambio, otros, partiendo del presupuesto de que el papel desempeñado por el Sanedrín y otros judíos no tuvo que ser auténtico (también algún investigador cristiano se ha atrevido a decir que «el

evangelio seguirá siendo peligroso para los judíos hasta que no se demuestre que los relatos de la Pasión y muerte de Jesús carecen de autenticidad histórica»), se muestran particularmente críticos y poco objetivos respecto a estos capítulos fundamentales de los evangelios. La «pasión» a la que están sometidos los evangelios bajo la presión de los expertos —o los que se tienen por tales— resulta mucho más tortuosa en los pasajes en que se narra la Pasión.

Pero como decíamos al principio del capítulo, además de los intereses «confesionales» están los «políticos».

Expondremos algunas muestras a continuación. Por ejemplo, «perdonar los pecados» significaría en realidad, «proclamar un mensaje de liberación política»; donde está escrito «apóstoles y discípulos» habría que leer «gobierno popular» o, dependiendo del contexto, «poder democrático alternativo»; las «bienaventuranzas» serian en realidad una «plataforma programática del movimiento de liberación cristiana»; el ágape eucarístico representaría una «asamblea política de los militantes»; y respecto a la expresión «Reino de Dios», detrás de ella se ocultaría la «revolución definitivamente victoriosa», la llegada del reino del «comunismo hecho realidad»..

A estas alturas resultan conceptos lejanos y grotescos, pero lo cierto es que han caracterizado a los años sesenta y setenta, y mucho más allá, hasta el derrumbamiento del comunismo, siendo tomadas en serio y tratadas académicamente por numerosos biblistas cristianos, católicos incluidos.

Ya vimos en el segundo capítulo de este libro que Reimarus, «fundador» del presunto método «histórico-critico» a mediados del siglo XVIII, presentaba a Jesús y a sus discípulos como revolucionarios que habrían fracasado en su proyecto de sedición.

Se puede considerar al biblista norteamericano Joel Carmichael como el iniciador de la interpretación «política» contemporánea del evangelio. Carmichael publicó en 1962 *The death of Jesus*, «La muerte de Jesús», cuya tesis central era presentada por el editor de esta manera: «Jesús fue un líder político que, por medio de una insurrección armada, intentó apoderarse de Jerusalén. Pero, fracasada la intentona revolucionaria, fue detenido y ejecutado por las tropas de ocupación romanas».

Esta visión, revisada y aún más politizada con tonos intensos de color «rojo», fue asumida por una multitud de verdaderos o «presuntos» biblistas, con frecuencia sacerdotes o pastores, que se esforzaron, al igual que los autores judíos, en demostrar la falta de historicidad de los relatos de la Pasión. Según ellos, estos relatos fueron alterados por la comunidad cristiana primitiva revistiéndoles de un aspecto «religioso» que sirviera para enmascarar el fracaso político del «movimiento de liberación de Palestina» encabezado por Jesús. Y es más, fueron escritos para dar a los militantes mensajes en clave, códigos cifrados para animarles a continuar la lucha política, aunque cubriéndolos con un ropaje teológico para no provocar una reacción del «sistema».

Por lo demás, mucho antes que Carmichael, en 1908 el marxista de origen judío Karl Kautsky había defendido (en un libro de gran grosor y repleto de supuesta erudición) que lo único auténtico de los relatos evangélicos era que Jesús había sido detenido y condenado a muerte por Pilato por razones estrictamente políticas, por pretender apoderarse del poder en Israel e instaurar un régimen comunista. El resto de los relatos sería totalmente una invención de los redactores de los evangelios a los que Kautsky calificó de «ignorantes, infantiles y estúpidos».

Haciendo un inciso, convendrá recordar que, al comienzo de la década de 1930, Stalin prohibió que

en la Unión Soviética se defendiera esta hipótesis, pese a ser conforme a la ortodoxia marxista, para evitar dar una interpretación que en el fondo venía a ser elogiosa, al menos desde el punto de vista de aquella ideología, para el fundador del cristianismo.

Fue probablemente esta «puesta en el índice» de sus tesis la que impidió a Kautsky tener continuadores durante muchas décadas; pero más tarde tendría muchísimos desde el momento en que para una buena parte de los intelectuales de Occidente, no excluyendo entre ellos a miembros del clero, el marxismo se puso de moda. Estos tomaron como punto de mira de sus ataques los testimonios «ignorantes, infantiles y estúpidos» de los evangelios y trataron de descubrir lo que se ocultaba bajo un entramado del que negaban categóricamente la historicidad.

La tesis que tiende a descargar de toda responsabilidad al antiguo Israel, interpreta los textos evangélicos de modo que todas las culpas recaigan sobre los romanos; la interpretación «política» eliminaba (o elimina, porque todavía hay rezagados de esta tendencia) los aspectos religiosos y teológicos para ofrecer una visión exclusivamente socioeconómica.

El resultado de todo lo anterior ha sido un ensañamiento crítico y un afán por poner en duda la historicidad que han multiplicado en este tema demoledores golpes de zapa, que también han afectado al resto de los evangelios.

Antes de concluir con estas cuestiones, plantearemos tan sólo dos observaciones en cada una de ellas, entre otras muchas posibles.

Respecto al actual empeño en desarrollar una interpretación exclusivamente filojudía, y a pesar de que comprendamos fraternalmente sus razones, tendremos que recordar que hasta épocas recientes, el propio judaísmo citaba, y sin ninguna discusión al respecto, a sus textos antiguos que no sólo no rechazaban la responsabilidad en la muerte de Jesús sino que incluso parecían atribuirse el mérito. El texto más conocido es el del *Talmud de Babilonia* que dice literalmente lo siguiente: «Jesús fue colgado en la víspera de la Pascua. Cuarenta días antes un mensajero salió (y gritó): Él va a ser apedreado por hechicería y por haber engañado y seducido a Israel. Todo aquel que disponga de pruebas que le justifiquen, venga a comunicárnoslas. Pero no se encontraron pruebas para justificarle. Y en la víspera de la Pascua lo colgaron».

Así pues, la muerte de Jesús es contemplada como una cuestión enteramente judía (no hay ninguna alusión a los romanos) y su ejecución se realiza por delitos tipificados en la Escritura («por hechicería y por haber engañado y seducido a Israel») de acuerdo con el procedimiento en estos casos: primero, la lapidación y después, la exposición del cadáver en un árbol hasta el atardecer. Además esta ejecución es considerada por el Talmud como justa y merecida: «Pero no se encontraron pruebas para justificarle».

Existe también un texto ofensivo que «para el judaísmo ha sido la biografía oficiosa de Jesús hasta hace tan sólo unas décadas» (Giuseppe Ricciotti) y que se conoce con el nombre de *Teledoth Jeshu*, «Generaciones de Jesús». En él una vez más este para Israel «falso mesías» es ejecutado legalmente y colgado de un árbol, en la víspera de Pascua y por las autoridades judías, en un contexto enteramente judío, sin intervención de extranjeros.

Así pues, asistimos a la desaparición de una actitud polémica milenaria, según la cual haber ejecutado a un Mesías impostor era un mérito y una obligación, pero nunca algo que hubiera que justificar atacando con las armas de la crítica la historicidad de los textos cristianos.

Abordaremos ahora las transformaciones «políticas» del Nazareno con una única observación (sin entrar en otros detalles que demuestran la insostenibilidad de semejante deformación) y es que si Jesús hubiera sido realmente condenado a muerte por ser un rebelde político, un «Mesías» terreno, no habría sido ejecutado solo. Hay que tener en cuenta que en el Derecho romano el concepto de rebelión conlleva implícitamente la participación de varias personas.

Sabemos asimismo que cada vez (y fueron numerosas las veces que conocemos bien gracias a Flavio Josefo) que alguien se proclamaba «Ungido», Mesías para la liberación de Israel, los romanos procedían a una ejecución en masa. Daban muerte no sólo al cabecilla sino también a algunos de sus seguidores y también, con bastante frecuencia, los ejecutaban a todos.

Si Pilato hubiera creído de veras en la peligrosidad política del acusado que habían traído ante él, no habría dejado sin duda que escaparan impunes los apóstoles y discípulos, pero lo cierto es que a éstos se les dejó tranquilos en aquellas horas dramáticas. Y en una fase posterior cuando fueron perseguidos por las autoridades de Israel, encontraron protección en las autoridades romanas.

La única presencia de Jesús en la cruz es una prueba «legal», jurídica, de que no fue tratado como un rebelde político sino como culpable de un delito «religioso», como la blasfemia que escandalizó al Sumo Sacerdote y le llevó a declararlo «reo de muerte».

No acabaríamos nunca si quisiéramos enumerar todos los «signos» de historicidad —con frecuencia ocultos a una lectura superficial— que podemos descubrir en el análisis de los textos evangélicos.

Citaremos, no obstante, un signo entre tantos, tomándolo no de los relatos de la Pasión sino, en esta ocasión, de los anuncios que Jesús hiciera de ella. En Mt 23, 37 se contiene la célebre «lamentación de Jesús sobre la Ciudad Santa»: «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y lapidas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como la gallina reúne a sus polluelos bajo las alas, y no habéis querido!». En Lc 13, 14 se repiten prácticamente las mismas palabras.

Se trata de dos sinópticos que se centran especialmente en el ministerio de Jesús en Galilea y que tan sólo relatan un único viaje a Jerusalén: el fatídico, el que le llevaría a la muerte. Por tanto, no parece que esté en absoluto justificado que Cristo emplee la expresión «cuántas veces» en su lamentación.

Pero aquí viene en nuestra ayuda San Juan que menciona no menos de cuatro viajes de Jesús a la Ciudad Santa. Este es un ejemplo de los vínculos «secretos» entre la tradición de los sinópticos y la de San Juan, que demuestra su mutuo conocimiento y concordancias, si bien cada una de ellas desarrolló lo que se juzgó más oportuno para los objetivos de catequesis prefijados.

Encontramos también señales alentadoras para un creyente incluso en el estudio de los retoques de los copistas en los manuscritos por los que llegaron hasta nosotros los cuatro evangelios. Por ejemplo, a partir del siglo II muchos de estos copistas omitieron el versículo 34 del capítulo 23 del evangelio de San Lucas. Se trata de aquél que dice: «Jesús decía: "Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen". Es sabido que estas palabras siguen a este tremendo pasaje: "Cuando llegaron al lugar llamado Calvario, le crucificaron allí, a él y a los ladrones, uno a la derecha y otro a la izquierda"». Tras sentirse quizás impresionados por este pasaje, los copistas no quisieron referir las expresiones de perdón.

Y sin embargo, aquellas palabras de Jesús fueron realmente pronunciadas. Los manuscritos más



antiguos nos las han transmitido haciéndose eco de una tradición que si realmente hubiera «inventado» los relatos de la Pasión habría procedido de forma muy distinta.

XXXVII. Qumrán, séptima gruta: Veinte letras para un misterio

ES sabido que jugar al escondite parece ser la enigmática estrategia del Dios en que creemos los cristianos. Es un Dios al que es preciso buscar «por medio de sombras y enigmas» por decirlo con palabras de la propia Escritura. No es algo casual que nuestro trabajo haya asumido los rasgos de una investigación basada en el examen de los indicios, que muchas veces son «huellas digitales», dejados por Aquel que «ha arrojado la suficiente luz para los que quieran creer en El, pero también la suficiente oscuridad para los que no quieran hacerlo», en expresión de aquel «detective» excepcional que fue Blaise Pascal y que intuyó muchos de los secretos del «Dios escondido».

Hay sin embargo momentos en los que el enigma de los Evangelios se hace particularmente evidente. Momentos cargados de emoción, en los que realmente parece entreverse una mano que lo dirige todo con una especie de sublime ironía, respetando la libertad de los que quieren rechazarla y confirmando la certeza de los que quieren aceptarla.

De esto precisamente queremos hablar en este último capítulo, en espera de proseguir nuestra investigación en el libro que estará dedicado a los relatos de la resurrección de Jesús.

Trataremos en esta ocasión de algo que guarda relación directa con nuestra investigación, pues podría arrojar una luz extraordinariamente nueva (aunque de una manera que no excluye en absoluto las sombras, y que se diría querida por Dios mismo) sobre esa historicidad de los evangelios que intentamos demostrar.

Una historicidad que, evidentemente, tiene mayores posibilidades de ser demostrada cuanto más antiguos sean los textos evangélicos de que dispongamos; es decir, cuanto más próximos estén a los acontecimientos que narran, sin que haya transcurrido un largo período de tiempo que desfigure los recuerdos exponiéndolos a manipulaciones y deformaciones.

El caso al que nos referimos salió a la luz en 1972, pero sobre él, a pesar de su importancia, parecía haber caído un silencio que ha sido roto por publicaciones recientes que lo han puesto otra vez en el candelero.

Así pues, iniciaremos nuestro relato en aquel 1955 en el que los arqueólogos pasaron su cedazo sobre una gruta de Qumrán que fue señalizada con el número 7.

Parece ser que los hallazgos en aquel desolado lugar junto al Mar Muerto comenzaron ya en 1945, pero los arqueólogos no tuvieron conocimiento de los mismos hasta 1947, tras descubrir la venta por anticuarios de Jerusalén de pergaminos antiquísimos que fueron identificados como pertenecientes a la biblioteca de los esenios que en Qumrán, al pie de las altas rocas escarpadas en las que se abren las grutas, tenían su principal monasterio.

Pero a decir verdad, en estos últimos tiempos, el consenso, antes casi unánime, entre los investigadores, se ha deteriorado un poco. Hasta fechas recientes prácticamente todos sostenían la tesis de la biblioteca ocultada por algunos judíos religiosos ante la llegada de los romanos en la época de la

primera rebelión judía (entre el 66 y el 70), pero ahora surgen algunas voces que proponen una versión diferente.

Es sobre todo el testimonio de Norman Golb, prestigioso profesor de historia judía en la Universidad de Chicago, que afirma que aquellas grutas no sólo sirvieron de refugio al tesoro de libros de los esenios, sino que también fueron utilizadas por diversos grupos, escuelas e instituciones de Jerusalén como depósito bien guardado de las manos romanas y de las destrucciones provocadas por el asedio a la Ciudad Santa.

Sabemos perfectamente que el drama de Jerusalén superó las peores previsiones, ya que murieron —o en el mejor de los casos fueron hechos esclavos— también aquellos que habían procedido a ocultar los documentos. Así pues, nadie volvió para recuperar aquellos preciosos materiales, que durmieron sin ser molestados durante cerca de 1.900 años, hasta que un joven pastor beduino descubriera la primera de las ánforas en que se encontraban.

Independientemente de la tesis de Golb (que tiene a su favor el hecho de que también en otras grutas lejos de Qumrán —como en Masadá y en otras partes del desierto de Judea— se encontraron bibliotecas ocultas), lo cierto es que este profesor de Chicago no tiene ninguna duda: los manuscritos fueron almacenados en aquellos lugares antes del asedio de Jerusalén, hacia el 68 o como muy tarde hacia el 69, cuando los romanos no habían hecho todavía imposible que se pudiera salir de la ciudad. Así pues, el hecho de que los manuscritos de Qumrán perteneciesen enteramente o no a los esenios, no cambia las cosas. Por el contrario, tal y como veremos, la tesis de Golb se acomoda bastante bien a los descubrimientos de los que queremos hablar.

Volvamos entonces a aquel 1955 en que se investigó en la séptima gruta. La gruta desilusionó a los investigadores. No había, como en otras, grandes pergaminos escritos en hebreo o en arameo, sino tan sólo unos minúsculos y desgarrados dieciocho fragmentos de papiro con unas pocas letras en griego. Había también un decimonoveno «fragmento», pero consistía en un pequeño bloque de tierra endurecida sobre la que un papiro que desapareció, y que estuvo adherido durante siglos, había dejado huellas legibles. Asimismo se encontró un ánfora hecha pedazos, con tres letras hebreas sobre su cuello.

El mayor de aquellos fragmentos de papiro fue señalado con la sigla 7Q5 (es decir, el quinto encontrado en la séptima gruta de Qumrán) por los especialistas que lo publicaron en 1962 en la edición de Oxford y lo describieron de la siguiente forma: «Fragmento de un color castaño claro, casi gris, escrito por una sola cara con tinta negra. Tiene 3,9 cm de alto, y 2,7 de ancho. En su parte inferior, tiene una anchura de 1,7 cm». En efecto, este papiro aparece desgarrado hacia abajo, lo que le da casi una forma de hacha con la hoja en lo alto hacia la izquierda, y con el mango por debajo.

Aparecen escritas en él cinco líneas en griego. En la primera sólo queda una letra, 4 letras en la segunda línea, 6 en la tercera y 4 en la cuarta, y otras 4 en la quinta. Además hay otra letra de dudosa interpretación. Así pues, de un total de veinte letras, al juntarlas, solamente 11 resultan legibles con seguridad, y las otras 9 son inciertas o probables.

En 1962, los responsables de la edición del fragmento reconocían que, pese a sus esfuerzos, y debido a la exigüidad del material no habían conseguido identificar el texto del que había formado parte. Del resto de los 19 fragmentos encontrados en aquella gruta, únicamente de dos podía aventurarse la tesis de que pertenecieran a la literatura religiosa judía antigua.

En el *Pontificio lstituto Biblico* de Roma, uno de los más prestigiosos centros mundiales en su especialidad, un todavía joven pero ya consagrado papirólogo jesuita, español pese a su apellido irlandés, el padre José O'Callaghan, trabajaba por aquellos años sobre la traducción al griego de las escrituras judías, la llamada Biblia de los Setenta. Con gran minuciosidad, examinaba todos los códices disponibles, incluidos los fragmentos de papiro de la séptima gruta de Qumrán, en la esperanza de identificar el pasaje del Antiguo Testamento al que pertenecían.

En su artículo aparecido en *Bíblica* en 1972, en el que sometía al juicio de sus colegas de todo el mundo su extraordinario descubrimiento, el padre O'Callaghan señala que atrajeron su atención de modo particular las 20 letras del fragmento 5 y cómo vio frustradas todas sus tentativas de identificación. En efecto, los expertos que habían tratado de interpretarlo se basaron en las cuatro letras de la quinta —y última línea que, transcrita al alfabeto latino, resultaba ser *nnes*. Y proponían la integración de la palabra en el término (*eghé)nnes(en)*, perteneciente al verbo «*generare*». Así expresado, el fragmento correspondía a una genealogía, una de las muchas que caracterizan a los textos judíos.

Pero un día, tras el chispazo de una intuición, el papirólogo jesuita tuvo la idea de aquel «*nnes*» pudiera formar parte de la palabra *Ghe)nnes(aret)*, es decir Genesaret, que es como los sinópticos llaman a la ciudad que da nombre al lago que otros conocen como Tiberíades.

Pese a que él también se consideraba escéptico, el padre O'Callaghan trató de insertar en aquellas cinco líneas los fragmentos evangélicos en los que aparecía citada Genesaret. Con un sentimiento de emoción (que transciende también a su exposición científica), comprobó que las veinte letras del papiro encajaban al sobreponerles la mitad del versículo 52, todo el 53 y la primera parte del 54 del capítulo 6 del evangelio de San Marcos.

Para comprender cómo es posible semejante superposición, es preciso saber que los antiguos hacían uso de la «esticometría» (en sentido literal, «medida del verso») también como método para pagar a los copistas: cada línea se componía de un número fijo de letras, por lo general unas veinte en los manuscritos griegos de la Biblia. Al transcribir los versículos de Marcos de nuestras ediciones griegas según las medidas esticométricas, que aquí se aprecian claramente, y aplicándolas al fragmento del papiro, todo encajaba en su lugar exacto, con la única excepción de una «tau» en el lugar de una «delta» (pero fue posible hallar muchos ejemplos en los que se había producido la misma variación).

Así pues, resultó que los versículos de Marcos aparecían en el papiro, cuando éste estaba completo, de la siguiente forma, siempre y cuando la hipótesis fuera correcta:

> «Pues no habían entendido lo de los panes,
> ya que sus corazones estaban obcecados.
> Terminada la travesía,
> tomaron tierra en Genesaret
> y atracaron...»

Al llegar a este punto, el padre O'Callaghan confiesa que se vio invadido por sentimientos encontrados. Por un lado, la legítima emoción de quien hacía un descubrimiento, que si se confirmaba, venía a significar que estábamos frente al más antiguo de los manuscritos conocidos del Nuevo Testamento. Téngase en cuenta que del evangelista San Marcos no se ha encontrado ningún papiro

anterior al siglo III. Y éste era ciertamente anterior al año 70. Mejor dicho, era aún más antiguo, teniendo en cuenta que todos los papirólogos, basándose en el tipo de escritura y en otras particularidades, habían fechado aquel fragmento (cuyo contenido desconocían) en torno al año 50. Esto significa que el transcurso de tiempo entre la muerte de Jesús y la redacción de al menos un primer evangelio en el texto definitivo que conocemos y utilizamos, habría sido mucho más breve de lo que afirma la inmensa mayoría de los especialistas. Los cuales consideraban como algo absolutamente indiscutible que la redacción definitiva de los evangelios habría estado precedida de un largo período de tradición oral.

Lo anterior es válido también para el evangelio de Marcos, que era considerado unánimemente como el más antiguo de todos, siendo fechado como muy pronto hacia el año 70, o con mayor certeza hacia el 80, es decir, por lo menos tres o cuatro décadas después de la muerte de Jesús. Por el contrario, si la nueva interpretación era correcta, las fechas deberían ser modificadas. Esto, entre otras cosas, suponía la revelación de que el *kérygma* cristiano en su forma definitiva estaba ya extendido por Palestina cuando muchos de los testigos de las palabras y los hechos narrados aún vivían, cuando el antiguo Israel todavía no había sido destruido por los romanos. Por consiguiente, todos los contenidos de la predicación tenían que ser «verdaderos», so pena de ser desmentidos por todos aquellos que habían sido testigos presenciales y que miraban con recelo la actividad de los cristianos.

E incluso, la datación podría reducirse todavía más si estuvieran en lo cierto algunos investigadores (a ello nos referimos expresamente en otro capítulo) que afirman que el griego de los sinópticos es una traducción de un original semítico. Si damos crédito a Jean Carmignac, el evangelio completo de San Marcos en arameo (o hebreo) sería anterior al año 45. Las grutas de Qumrán se cerraron en el 68. Durante esos 23 años el texto se habría traducido al griego en la versión que utilizamos actualmente. Y no debe olvidarse, siguiendo siempre a Carmignac, que habría sido el mismo San Pedro el redactor del texto, pero que habría querido —por humildad— que su paternidad fuese atribuida al traductor, Marcos, su intérprete y secretario.

Pero lo que hacía dudar al padre O'Callaghan era lo siguiente: el fragmento 7Q5 sería sin duda alguna el primero del Nuevo Testamento encontrado en las grutas de Qumrán. Hasta entonces se tenía como algo natural y se daba por descontado la ausencia de textos cristianos en aquella biblioteca, por parte de todos los especialistas «oficiales», que sostenían que en aquella época no podían existir ya los evangelios. Exponer un descubrimiento semejante, aunque sólo fuera como una hipótesis, y por muy bien fundada que estuviera, significaba para el investigador jesuita exponerse a una situación embarazosa cuando no a la ironía por parte de sus colegas en la materia.

Tal y como ha escrito el profesor Golb, el hebraísta de Chicago que tiene también grandes dificultades para que se admita su tesis de que las grutas de Qumrán sirvieron de depósito de libros no solamente a los esenios: «Los investigadores, también los de la Biblia, no se diferencian del resto de los seres humanos: son reacios a modificar sus teorías, especialmente si les han procurado fama y reconocimiento, y a aceptar que puedan ser criticadas. Además, es mucho más cómodo plegarse a la opinión que es en ese momento mayoritaria entre los colegas».

Pese a todo, el investigador del *Pontificio Istituto Bíblico*, conocedor de lo que había comprobado en el fragmento 5, trató de interpretar los otros fragmentos de la misma gruta tomando como punto de referencia el Nuevo Testamento. Y se llevó otra sorpresa: uno de los fragmentos de papiro, que contenía también cinco líneas, y siguiendo los ya mencionados métodos «esticométricos», encajaba perfectamente en el texto de la Primera Carta de San Pablo a Timoteo. Otros siete fragmentos parecían pertenecer

asimismo a los escritos del Nuevo Testamento.

Al llegar a este punto, el jesuita cayó en la cuenta de una sorprendente singularidad respecto a aquella gruta: era la única en que se encontraron manuscritos en griego y sobre papiro. En las demás, los textos pertenecientes a la comunidad esenia estaban escritos en hebreo y arameo y sobre pergamino. Así pues, aquella séptima gruta era un lugar especial: El griego como lengua y el papiro como material remitían de hecho no a la Torah judía sino al Nuevo Testamento.

Cuando en 1972, O'Callaghan se decide, por emplear sus propias palabras, a «proponer su hipótesis al juicio de sus colegas del mundo», lo hace (seguimos utilizando sus palabras) «después de haber esperado un tiempo por razones de prudencia y reserva científica». De hecho se trataba de elegir aquella incómoda vía contra corriente a la que antes nos referíamos. «Yo mismo» añade a continuación «me habría mostrado escéptico si algún colega hubiera llegado a afirmar lo que yo afirmo».

En el mismo número de *Biblica* donde O'Callaghan daba cuenta de su descubrimiento, se publicaba otro artículo de uno de sus colegas y compañero en religión italiano: nada menos que el profesor Cado Maria Martini, futuro cardenal arzobispo de Milán y uno de los principales especialistas en los problemas acerca de la transmisión textual de las Escrituras. Aquí (y en un posterior artículo en *Civilta Cattolica*) el padre Martini, con gran prudencia científica y en espera de una posterior profundización, no rechazaba la tesis de O'Callaghan. Antes bien, resaltaba lo siguiente: «Aunque a un profano pudiera parecerle lo contrario, es bastante improbable una coincidencia casual de algunas letras, dispuestas en diferentes líneas, con un texto literario bien conocido». Decía asimismo Martini que se trataba de «una tesis apoyada en consideraciones serias y merecedoras de gran atención», para concluir: «Por consiguiente se anuncian nuevas e interesantes perspectivas de valoración acerca del origen de los evangelios».

En efecto, señalaba el futuro cardenal: «El versículo 52 de Marcos ("pues no habían entendido lo de los panes, ya que sus corazones estaban obcecados") es un versículo típico de este evangelista, perteneciente con toda verosimilitud a la redacción definitiva de la obra. Por tanto, no se puede hablar aquí de un "logion" (un dicho) atribuido a Jesús o de un relato aislado de la tradición sinóptica, sino de un fragmento ya insertado en la unidad del evangelio». «Esto», finalizaba el profesor Martini, «aumenta el interés de la propuesta».

Por tanto, si se trataba de Marcos, estábamos no frente a una especie de evangelio en vías de formación, en estado magmático o a nivel de estas frases aisladas a las que se refiera la «*Formgeschichte*», sino frente a un evangelio entera y completamente elaborado.

En un reciente artículo aparecido en *Civiltá Cattolica*, O'Callaghan ha señalado que: «desde el primer momento la división de opiniones fue total». Pocos siguieron el ejemplo de Martini, prudente pero no obcecado, enteramente posibilista, y dispuesto a aceptar una novedad si así lo requiriese la profundidad de las investigaciones. Nombres prestigiosos de la ciencia bíblica se decantaron en favor del jesuita español mientras que otros, no menos notorios, se mostraron drásticos en su rechazo. Asimismo los grandes rotativos, sobre todo los del área anglosajona, acapararon —en aquel 1972— el asunto, en tonos frecuentemente sensacionalistas que no contribuían en absoluto a una serena clarificación del debate entre los investigadores. (Un diario español, por ejemplo, titulaba en primera página: «Encontrado un evangelio de antes de Jesucristo...»).

Por último, pasada la polémica inicial, pareció imponerse el silencio, de tal modo que bastantes de los investigadores de Qumrán autocalificados de «Serios» silenciaban o despachaban apresuradamente la hipótesis de O'Callaghan. Una situación sorprendente ya que, como señala el jesuita (que con el paso del tiempo ha llegado a ser catedrático de papirología y decano del Bíblico), «mi proposición continuaba sin ser refutada». No se habían hallado argumentos decisivos, ni tampoco contundentes, en contra de la misma. Y lo que resultaba realmente sorprendente era que se hubiese arrinconado un problema de tanta importancia para los orígenes mismos del cristianismo. La ciencia, también la bíblica, ha de estar obviamente lejos de cualquier inquietud apologética, pero aquí se trataba de un tema importante para la fe y que no debería haber dejado indiferentes al menos a los religiosos ocupados en esta clase de estudios.

Pero en 1986, catorce años después de la publicación del descubrimiento de O'Callaghan en *Biblica*, un profesor de la Universidad de Wuppertal (que también enseñaba en Oxford y Ginebra), Carsten Peter Thiede, publicó en alemán una obra no demasiado extensa, pero fruto de largos años de estudios, bajo el título de: *¿El manuscrito más antiguo de los Evangelios?* (en 1989, y editada por el *Pontificio Istituto Biblico*, apareció también una traducción italiana).

El profesor Thiede, luterano, tomando como punto de partida los artículos de 1972, había estudiado todo el debate y se había trasladado a Jerusalén para examinar personalmente los fragmentos en cuestión. Su investigación finalizaba con estas palabras: «En resumen, hemos utilizado no solamente toda clase de pruebas positivas sobre la exactitud de las investigaciones, sino que también hemos eliminado todas las posibles objeciones (entiéndase a la propuesta de O'Callaghan). Tomando como base los métodos paleográficos y de la crítica de textos, resulta cierto que el fragmento 7Q5 corresponde a Marcos 6, 52 − 53, por lo que se trata del fragmento más antiguo que se conserva de un texto del Nuevo Testamento, compuesto alrededor del año 50 y seguramente antes del 68».

Confirmando la seguridad del joven investigador, y compartiéndola en el prólogo a su libro, el profesor Herbert Hunger, director de la colección de papiros de la Biblioteca nacional austríaca y profesor emérito de papirología en la Universidad de Viena, decía: «El profesor Thiede ha investigado todos los principales problemas relacionados con 7Q5 y, en mi opinión, ha resuelto todas las posibles dudas. La identificación del papiro de Qumrán con Marcos resulta convincente».

A estas autorizadas opiniones se añadieron otras. Por ejemplo, H. Staudiger del Ateneo de Padeborn: «El examen científico nos demuestra, con una certeza cada vez mayor, que no se puede dudar seriamente de la interpretación de O'Callaghan».

En Italia, el libro de Thiede fue reseñado en *Aegyptus* por Giuseppe Ghiberti, presidente de la *Associazione Biblica Italiana*, que lo calificó de «obra apasionada y competente», invitando con cierto sentido del humor a sus colegas, más de una vez anclados en sus tesis dogmáticas, «a mirar a la luna, que se ve partida por la mitad y que sin embargo está entera, para no tener que reírse de aquello que no se quiere admitir sólo porque los ojos sean incapaces de verlo».

Pero debemos añadir algo más a los elementos del enigma. Decíamos anteriormente que en la séptima gruta, junto con aquellos escasos fragmentos de papiro, se encontró también un ánfora hecha pedazos. En su cuello, y repetidas por dos veces, había tres letras en hebreo, RWM, que fueron interpretadas por los especialistas como Ruma o Roma. Como ha demostrado Thiede, se trataba prácticamente con certeza del contenedor de los manuscritos. En opinión de un destacado hebraísta, J. A.

Fittzmyer, hay que excluir cualquier otro significado porque esas letras son la tentativa que un judío hizo de escribir el nombre de la ciudad de Roma en caracteres hebreos. Ahora bien, según una práctica habitual en otras grutas de Qumrán, aquel nombre «debía ser la contraseña de origen y el título del derecho de propiedad del ánfora: pertenecía a la comunidad de Roma de donde había venido».

Tenemos pues otro fragmento verdaderamente singular para añadir a éste ya de por sí extraordinario caso. En efecto, sabemos por una antigua tradición (confirmada por muchas investigaciones recientes) que el evangelio de San Marcos habría sido compuesto por él mismo en Roma, a modo de transmisión de la predicación de San Pedro.

La contraseña del ánfora parece encajar con dificultad en las tesis tradicionales, según las cuales las grutas de Qumrán habrían sido únicamente utilizadas por los esenios. Parece pues improbable que recibieran de la comunidad cristiana de Roma un contenedor con el que habría sido el primero de los evangelios en escribirse. A menos que estén equivocados aquellos investigadores que afirman que una parte de aquellos monjes, retirados al desierto en espera del anhelado Mesías, se había convertido al cristianismo. Existe unanimidad generalizada en que Juan el Bautista estaba relacionado con los esenios. En opinión de Jean Daniélou, el estudio del discurso de San Esteban ante el Sanedrín (Hch 7) demostraría asimismo que el primer mártir cristiano procedía de los esenios,

Todo se explica mejor si está en lo cierto Norman Golb que afirma que aquel lugar fue empleado como un escondite seguro por aquellos que, con una Jerusalén a punto de ser sitiada, intentaban poner a buen recaudo unos manuscritos muy valiosos. Sabemos por Eusebio de Cesárea que la comunidad cristiana de la Ciudad Santa, antes de que el asedio de los romanos se cerrase definitivamente, huyó a Pella, en la Decápolis, una región que por ser semipagana había quedado fuera de la revuelta. Antes de huir, ¿alguien de entre los creyentes en Jesús depositó en la gruta algunos de los tesoros de su fe, entre los cuales estaba el ánfora procedente de Roma y que debía ser allí devuelta, una vez que el evangelio hubiese sido copiado por los creyentes de Palestina?

En 1991 dos publicaciones católicas italianas —el semanario *Il Sabato* y la revista mensual *30 giorni*—difundieron el caso entre el gran público, con llamativos titulares en sus respectivas cubiertas. De esta manera se reanudaba el debate, como en los primeros tiempos del descubrimiento, aunque a decir verdad, quien esto escribe había replanteado el asunto anteriormente en la revista *Jesús*. El debate se transformó asimismo en una especie de proceso a los métodos histórico-críticos dominantes, tomados como dogmas indiscutibles por casi todos los exégetas de cualquier confesión.

Entre las diversas y autorizadas voces que intervinieron, citaremos la de Enrico Galbiati, profesor de Sagrada Escritura en el seminario de la diócesis de Milán y de filología bíblica en la Universidad Católica: «O'Callaghan está en lo cierto. Por simple cálculo de probabilidades. En ese papiro hay unas letras cuya sucesión se ajusta en cierto modo al evangelio de San Marcos. Y es bastante improbable que las mismas letras puedan encontrarse en ese mismo orden por azar».

Este cálculo de probabilidades fue ponderado en muchas ocasiones haciendo uso del ordenador, entre otros por un grupo de biblistas de la universidad de Oxford, que llegaron a la conclusión de que la identificación del jesuita español era correcta: ningún otro texto de la literatura grecojudaica o grecocristiana, excepto el de San Marcos, podía «encajarse» en aquellas cinco líneas mutiladas.

El ordenador también fue utilizado, pero para negar la identificación, por Kurt Aland, famoso y prestigioso catedrático de Munster. Sin embargo, en 1990 otro biblista, Ferdinand Rohrhirsch, de la

universidad bávara de Eichstatt, publicaba un libro (*Markus in Qumran?*) en el que demostraba que aquella negación no debía ser tenida en cuenta: «El trabajo de investigación que Aland llevó a cabo con ordenador ha tenido un resultado negativo a causa no del fragmento, sino porque este profesor utilizó un programa equivocado, en el que no se habían insertado los datos correctos. Un ordenador nunca puede demostrar algo si ha sido programado expresamente para lo contrario...».

Volviendo a las declaraciones del profesor Galbiati: «La inquina contra O'Callaghan de una parte de los biblistas ha desembocado en una agresión, tal y como sucediera con Jean Carmignac. Los han considerado y los consideran unos visionarios porque son contrarios al parecer de la mayoría. Nosotros los exégetas formamos una jerarquía y necesitamos evidentemente mantenernos en nuestra opinión». Y continuando con las palabras de este especialista erudito y reconocido: «Existe un prejuicio que les es necesario seguir sosteniendo, el de que habría transcurrido un largo período de tiempo entre los hechos y la propia redacción de los evangelios, un período durante el cual la comunidad fue bastante activa... Las curaciones, los hechos milagrosos son algo que repugna al pensamiento moderno, que prefiere afirmar que son una creación de la comunidad, defendiendo de este modo la existencia de un largo período de gestación y manipulación de los textos».

En el debate reavivado por la prensa han participado muchas otras voces. Resultará interesante compararlas.

Destaquemos a Ignace de La Potterie, uno de los exégetas de mayor prestigio del propio *Pontificio Instituto Biblico* del que O'Callaghan es decano: «He seguido el asunto desde el principio. Para conocer la datación del fragmento es suficiente con utilizar las técnicas papirológicas, además de conocer los métodos de escritura, que han variado a lo largo del tiempo. Pero la única forma de combinar estos elementos es mezclarlos en el ordenador. La comprobación se ha hecho a nivel técnico: por la combinación de sus letras, el texto es algo único en su género. Con toda seguridad se redactó alrededor del año 50, y el hecho de que sea el único tan próximo en el tiempo a los hechos narrados, hace que sea útil para echar abajo muchas teorías falsas que niegan la historicidad de los evangelios».

Dice asimismo de La Potterie: «El Concilio Vaticano II, en su constitución dogmática *Dei Verbum*, insiste en la historicidad de los evangelios recalcando que "La Santa Madre Iglesia ha defendido siempre y en todas partes con firmeza y máxima constancia que los cuatro evangelios mencionados, cuya historicidad afirma sin dudar, narran fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente, para la eterna salvación de los mismos hasta el día de la Ascensión" (D. V. n.19). Pero esta reafirmación solemne de la historicidad de los evangelios parece molestar a ciertos biblistas. Asimismo el silencio en torno al descubrimiento de mi colega y hermano es una muestra de actitudes mentales ligadas a viejos esquemas. Si se toma como punto de partida la nueva datación, hay que replantearse todos los métodos; y sobre todo, caen por tierra muchas teorías sobre los evangelios que han sido utilizadas contra la fe. Este descubrimiento confirma su historicidad, aunque ello moleste a muchos investigadores...».

En efecto, entre las muchas cosas que han aflorado en el debate, destacaremos el hecho de que Pablo VI, tras ser informado de los resultados de la investigación de O'Callaghan, había decidido comunicar personalmente la noticia al mundo. ¡Textos cristianos en Qumrán! El clamoroso descubrimiento bien hubiera valido un mensaje del propio Papa. Por su parte, Pío XII, había querido comunicar personalmente, en uno de sus mensajes, el descubrimiento de la tumba de San Pedro bajo el altar de la basílica a él dedicada. Pero, como se ha sabido después, «expertos de reconocido prestigio» disuadieron

al Papa Montini de «comprometerse» públicamente sobre un tema que resultaba desagradable para algunas personas en la propia Iglesia.

Con la misma impetuosidad empleada en sus durísimos ataques a Carmignac, el padre Pierre Grelot, el prestigioso biblista del *lnstitut Catholique de París* y miembro de la Comisión Pontificia Bíblica, iniciaba también una contienda no sólo contra O'Callaghan y los que le apoyaban sino también contra aquellos que se mostraban posibilistas, los que por lo menos aceptaban discutir la hipótesis.

En una entrevista concedida a *30 giorni* en junio de 1991, Grelot afirmaba: «Se trata de una conjetura de un pobre jesuita español... es completamente absurdo... lo absurdo llega al ridículo... todo se ha hecho con fines apologéticos, con objeto de demostrar que los evangelios fueron escritos inmediatamente, y se ponen histéricos frente a las teorías opuestas a las suyas. Falsifican completamente los indicios y engañan las mentes de quienes les siguen. Tengo que ser muy enérgico en todo este asunto. Hay actualmente una corriente partidaria de retrotraer la fecha de los evangelios ya que de otro modo no existirían más testimonios directos que prueben que los hechos sucedieran realmente así. ¿Qué hay detrás de todo esto? ¡El miedo! Y el miedo siempre es mal consejero... No existe una probabilidad entre cien de que todo esto sea verdad; y, también de que suponiendo que lo sea, pueda demostrarse en absoluto...»

Resulta en verdad desconcertante, lo de la «conjetura de un pobre jesuita español», término empleado por el padre Grelot (cuyas obras han sido publicadas por la Editrice Vaticana) para atacar a uno de sus colegas que, como decano del *Pontificio Istituto Bíblico* y autor además de doscientas publicaciones científicas, no es ni mucho menos un aficionado, ni tampoco un visionario. Y además O'Callaghan siempre ha insistido en no moverse por razones «apologéticas» sino sobre todo por datos científicos, por una investigación hecha con rigor y objetividad.

Acabó interviniendo el mismísimo secretario de la Comisión Pontificia Bíblica a la que pertenece —o perteneció— el propio Grelot, que hizo las siguientes declaraciones: «Las argumentaciones de O'Callaghan me parecen muy encomiables... Desgraciadamente siempre sucede que cada vez que alguien se aproxima a las fuentes que demuestran históricamente la verdad de la fe, se organiza un escándalo. Y en cambio, siempre que las investigaciones dicen lo contrario, se las recibe con toda clase de parabienes. Las críticas que O'Callaghan debió soportar fueron tremendas. Sus descubrimientos irritaron mucho a todos los biblistas que daban por descontado que transcurrieron por lo menos 40 años desde la muerte de Jesús hasta la redacción del evangelio de San Marcos. Descubrir en cambio que debieron pasar menos de veinte echa por tierra toda la exégesis neotestamentaria. Sea como fuere, lo que realmente importa es que la cuestión llegue a resolverse».

A los biblistas «oficiales», conformistas, que, para tomar en consideración la hipótesis de O'Callaghan (como anteriormente las de Tresmontant, Robinson o Carmignac), piden «pruebas a priori», se les está replicando ahora pidiéndoles las «pruebas» sobre las que se basa realmente el método histórico-crítico; qué «pruebas» tienen para sus métodos de la «*Formgeschichte*» o de la «*Redaktiongeschichte*»; con qué «pruebas» se debe dar por descontado que Lucas y Mateo, así como Juan y el propio Marcos, sean realmente posteriores a la catástrofe del año 70.

En realidad, pruebas puede que no haya demasiadas, y en muchos casos proceden de lo que un experto ha llamado irónicamente las tres P». Y que son, a saber: pereza, prejuicio y pánico de quedarse aislados por no adaptarse a los métodos dominantes.

Resulta particularmente significativa, en medio de la tormenta desencadenada en torno al pequeño y

a la vez estruendoso fragmento, la intervención de Harald Riesenfeld, un luterano sueco, amigo y discípulo de Bultmann, el «desmitificador» por excelencia, que adoptara posteriormente métodos e hipótesis más atentos a la historicidad de los evangelios y acabó convirtiéndose al catolicismo, cuando ya había cumplido los setenta años.

Su conversión estuvo determinada por la actual situación del protestantismo, pues afirma que «para los biblistas la Sagrada Escritura se ha convertido en un libro antiguo cualquiera, en un amasijo de palabras para conservar en un museo, de acuerdo con unos métodos considerados infalibles y que únicamente se basan en teorías de los investigadores». Riesenfeld, que durante toda su vida fue profesor de Nuevo Testamento en la universidad de Upsala, no ha podido ocultar su «desilusión», al darse cuenta de que una buena parte de los biblistas católicos ha adoptado tardíamente las tesis de las escuelas protestantes de las que como cristiano que se mantiene en su fe, esperaba poder alejarse.

Asimismo este prestigioso especialista escandinavo no ha tenido dudas de la, presencia de San Marcos en la séptima gruta de Qumrán. Y con especial firmeza, ha señalado que «un silencio todavía más aplastante se ha dejado caer sobre otras cinco líneas del fragmento 4 de la misma gruta, las que coinciden con otros tantos caracteres de la Primera Carta de San Pablo a Timoteo». Se trataría de la segunda parte del primer versículo del cuarto capítulo que dice: «(El Espíritu dice abiertamente que en los últimos tiempos algunos apostatarán de la fe), dando oídos a espíritus seductores y a doctrinas diabólicas».

Unas palabras especialmente significativas, ha dicho alguien, pensando en la situación en la que se encuentra gran parte de la investigación bíblica... De cualquier modo, Harald Reisenfeld no tiene ninguna duda: «El todavía más cerrado silencio en torno a este descubrimiento está determinado por el hecho de que la evidencia resulta aún más clara. Y el silencio es todavía más obstinado por el hecho de que todas las cartas pastorales de San Pablo son fechadas actualmente entre los años 100 y 120».

En efecto, en la breve introducción a la Primera Carta a Timoteo de la edición «oficial» de los obispos italianos —que fue impresa y distribuida de forma conjunta por la Unión de editores católicos italianos— se dice: «A finales del siglo II la tradición cristiana atribuye a San Pablo las llamadas epístolas "pastorales" y la atribución sigue siendo aún válida, pese a que la mayor parte de los investigadores prefiera, basándose en la crítica interna, atribuirlas a un discípulo de San Pablo o a un escritor cristiano desconocido del siglo II». Se hace pues necesaria todavía la prudencia.

Pero entretanto la prudencia parece estar ausente de otras obras «católicas». Por poner un ejemplo, citemos un extendido instrumento de trabajo como es el *Piccolo dizionario biblico* preparado por un grupo de religiosos y editado en Italia con el *imprimatur* del obispo de Frascati en 1973: «Actualmente la mayor parte de los investigadores atribuyen las cartas pastorales a un autor desconocido posterior... y fueron escritas seguramente en la última década del siglo I d. C.», es decir «muchos años después de la muerte del apóstol».

Claro que, después de ver estas expresiones de «seguramente» empleadas también por autores que escriben con «aprobación eclesiástica», no parece estar equivocado el desilusionado luterano converso al catolicismo, el profesor Riesenfeld, que añade: «Nunca admitirán —no pueden hacerlo, so pena de abandonar todo aquello que han enseñado durante toda su vida que hacia el año 50 existía, en su redacción actual, lo que conocemos con el nombre de Primera Carta a Timoteo».

Pero también Carsten P. Thiede, el investigador que, con su libro, ha sacado nuevamente a la luz la credibilidad de la hipótesis de O'Callaghan, se muestra seguro: «El fragmento 4 de la séptima gruta, que

O'Callaghan ha identificado como parte de un versículo de la Primera Carta a Timoteo, resulta todavía más irrebatible que el atribuido al evangelio de Marcos. Aquí estamos ante un texto muy preciso porque procede de la parte derecha del papiro y contiene por ello la parte final de las palabras. Desde el punto de vista científico la identificación es segura. No obstante...».

Entre otras cosas, Thiede señala con estupor que la oposición a las tesis de O'Callaghan procede de biblistas que nunca han examinado los papiros en cuestión: todos han realizado su trabajo principalmente con fotografías. Así pues, muchos se niegan a aceptar la identificación con Marcos por la sola presencia de una señal que juzgan incompatible con el texto evangélico. Pero el profesor Thiede que, a diferencia de otros, ha examinado los originales con sus propias manos, estudiándolos en Jerusalén durante un largo período de tiempo, ha demostrado que semejante dificultad no existía: el signo atribuido a un copista era en realidad una mancha procedente del reverso del papiro.

Tanto Thiede como O'Callaghan destacan que ninguno de los fragmentos de los encontrados en Qumrán —incluso los conservados peor que éstos— ha despertado una oposición tan encarnizada como los dos estudiados por ellos. Pero el caso es que, como afirman los dos investigadores, «todos los demás fragmentos corresponden a textos del Antiguo Testamento. Por tanto, no representan ningún problema para los postulados de la exégesis dominante. Y sólo la presencia eventual de escritos del Nuevo Testamento echa por tierra las bibliotecas sobre las que tantos biblistas han construido su prestigio».

El padre O'Callaghan ha dicho además: «Uno de mis colegas me ha aconsejado que esté tranquilo y que de tiempo al tiempo. "Tu descubrimiento" me ha pronosticado "será reconocido, pero dentro de cuarenta o cincuenta años, cuando a nuestra generación le hayan sucedido otras, integradas por investigadores que ya no tendrán que defender todo un pasado de dogmatismo histórico-crítico"». En resumen, una predicción que recuerda la hecha por el padre Carmignac antes de su muerte: «Me darán la razón, pero después del año dos mil».

Por el momento, y a menos que se produzcan otros descubrimientos imprevisibles e inequívocos (un congreso internacional, celebrado en el otoño de 1991 en la universidad de Eichstatt para discutir este asunto, ha dirigido una petición al gobierno de Israel para que permita nuevas investigaciones en la séptima gruta en la que el suelo se ha hundido, y ello podría dar lugar a otros descubrimientos), debemos resignarnos a no tener una certeza absoluta, a permanecer en la dimensión de lo probable, por bien fundado que esté.

Pero esta situación no sólo afecta a los hallazgos de la séptima gruta. Como ya hemos dicho, la posibilidad de negar y aceptar forma parte de la dinámica del evangelio, y es una ley constitutiva de la propia fe cristiana.

Una «ambigüedad» que encuentra una confirmación más extraordinaria en torno a estos minúsculos y desgarrados fragmentos de papiro, en torno a estas letras casi ilegibles, a las letras misteriosas escritas sobre el ánfora. «Suficiente luz para el que quiera creer, suficiente oscuridad para el que no quiera hacerlo...» Bastaría alguna letra más para resolver con certeza el problema, en un sentido o en otro. Y sin embargo, sólo nos han quedado unos pequeños fragmentos.

Claro que, desde una perspectiva de fe, la razón se extravía: si todo esto forma parte de un «plan» previsto por Alguien, la lógica lleva a creer que no son casuales los desgarrones del papiro que le han privado de algunas líneas más que podrían aclararlo todo. ¿Se ha servido el «Planificador» de los daños producidos por el transcurso del tiempo o de los causados por un pastor que acudió allí de forma casual?

¿Por qué aparecieron esos versículos concretos de Marcos y Pablo, y no otros? ¿Hay quizás aquí algún mensaje que discretamente se nos ha querido dejar?

Es evidente que estas cuestiones van más allá de la ciencia académica. Y que, por el contrario resultan irrelevantes para los especialistas que ponen las Escrituras judeo-cristianas al nivel de cualquier otro texto. Pero son cuestiones que no pueden eludir por sí mismas esa *scientia cordis* que es la fe.

STATIONIS PRIMAE
FINIS
SED NON ITINERIS
NEC INVESTIGATIONIS.(*)

(*) Fin de la primera estación, pero no del camino ni de la investigación.